

MARTIN HEIDEGGER

SENTIERI INTERROTTI
(Holzwege)

Presentazione e traduzione di
PIETRO CHIODI



« LA NUOVA ITALIA » EDITRICE
FIRENZE

orecchie per intendere, dall'ultima parte — è colui che cerca Dio invocandolo ad alta voce. Un pensatore ha forse qui realmente invocato *de profundis*? E hanno udito le orecchie del nostro pensiero? O continuano ancora a non udire il grido? Il grido continuerà a non essere udito fin che non si incomincerà a pensare. Ma il pensiero incomincerà solo quando ci si renderà conto che la ragione glorificata da secoli è la piú accanita nemica del pensiero.

PERCHÉ I POETI ?

« ... e perché i poeti [*wozu Dichter*]¹ nel tempo della povertà? », chiede l'elegia di Hölderlin *Pane e vino*. Oggi comprendiamo a stento la domanda. Come potremo intendere la risposta che Hölderlin dà?

« ... e perché i poeti nel tempo della povertà? ». La parola « tempo » allude all'epoca di cui noi oggi facciamo ancora parte. Con la venuta e il sacrificio di Cristo ha avuto inizio, secondo la concezione storica di Hölderlin, la fine del giorno degli Dei. È caduta la sera. Da quando i « tre che sono uno »: Ercole, Dioniso e Cristo, hanno lasciato il mondo, la sera del tempo mondano va verso la notte. La notte del mondo distende le sue tenebre. Ormai l'epoca è caratterizzata dall'assenza di Dio, dalla « mancanza di Dio ». La mancanza di Dio, come venne sentita da Hölderlin, non nega la persistenza di un atteggiamento cristiano verso Dio da parte dei singoli e delle Chiese e non valuta questo rapporto in modo negativo. La mancanza di Dio significa che non c'è piú nessun Dio che raccolga in sé, visibilmente e chiaramente, gli uomini e le cose, ordinando in questo raccoglimento la storia universale e il soggiorno degli uomini in essa. Ma nella mancanza di Dio si manifesta qualcosa di peggiore ancora. Non solo gli Dei e Dio sono fuggiti, ma si è spento lo splendore di Dio nella storia universale. Il tempo della notte del mondo è il tempo della povertà perché diviene sempre piú povero. È già diventato tanto povero da non poter riconoscere la mancanza di Dio come mancanza.

¹ Per tutto questo saggio poesia equivale a *Dichtung*; nei casi in cui equivale a *Poesie* è indicato fra parentesi [N. d. T.].

A causa di questa mancanza viene meno al mondo ogni fondamento che fondi. Mancanza di fondamento o abisso [*Abgrund*] è un'espressione che originariamente significa il terreno, il fondo verso cui, come estremo della profondità, qualcosa pende lungo la pendenza stessa. In seguito il termine venne a significare la completa mancanza di fondamento. Il fondamento è il terreno su cui radicarsi e stare. L'epoca a cui manca il fondamento pende nell'abisso. Posto che, in genere, a questa epoca sia ancora riservata una svolta, questa potrà aver luogo solo se il mondo si capovolge da capo a fondo, cioè se si capovolge a partire dall'abisso. Nell'epoca della notte del mondo l'abisso deve esser riconosciuto e subito fino in fondo. Ma perché ciò abbia luogo occorre che vi siano coloro che arrivano all'abisso.

La svolta dell'epoca non avviene perché irrompe un nuovo Dio o perché il vecchio esce fuori dal suo nascondimento. In qual luogo potrebbero insediarsi se gli uomini non avessero preparato loro un soggiorno? Come potrebbe sussistere un soggiorno adatto a Dio se prima non si diffondesse lo splendore della divinità su tutto ciò che è?

Gli Dei « di prima » « ritornano » solo al « tempo giusto », cioè solo se gli uomini, per quanto li concerne, avranno compiuto una svolta nel luogo giusto e in modo giusto. Perciò Hölderlin dice, nell'inno incompiuto *Mnemosine*, composto poco dopo l'elegia *Pane e vino*:

... Non tutto
è ai Celesti possibile. Più presto giungono infatti
i mortali in fondo all'abisso.
Ma così avviene per essi la svolta.
Lungo è il tempo, ma si attua
il Vero.

Lungo è il tempo di povertà della notte del mondo. Questa deve lentamente procedere verso il suo mezzo. Nel mezzo di questa notte, la povertà del tempo giunge al suo apice. Allora il tempo misero non si rende neppure più conto della propria indigenza. Questa incapacità per cui

la stessa indigenza della povertà è dimenticata, è la vera e propria povertà del tempo. La povertà viene oscurata completamente quando appare solo più come bisogno da soddisfare. Ma la notte del mondo va intesa come un destino che sopravviene al di fuori dell'alternativa di ottimismo e pessimismo. Forse siamo nel momento in cui la notte del mondo va verso la sua mezzanotte. Forse quest'epoca del mondo sta giungendo nel tempo della povertà estrema. Ma forse no, forse non ancora, forse ancor non ancora, nonostante la sconfinata indigenza, nonostante tutte le sofferenze, nonostante la miseria senza nome, nonostante la estenuante mancanza di pace, nonostante il crescente smarrimento. Lungo è il tempo, perché perfino il terrore, per sé preso come possibile causa della svolta, è inefficace finché i mortali non abbiano compiuto la svolta. Ma la svolta è compiuta da parte dei mortali solo se essi ritrovano la propria essenza. Questa essenza consiste nel fatto che essi raggiungono l'abisso più presto dei Celesti. Se si considera la loro essenza, essi appaiono più vicini alla non-presenza [*Abwesen*] perché sono investiti dall'esser-presente [*Anwesen*], cioè dall'essere, come è chiamato fin dai tempi più remoti. Poiché l'esser-presente nello stesso tempo si nasconde, esso è già non-presenza. Pertanto l'abisso [*Abgrund*] custodisce e ritiene tutto. Nell'*Inno ai Titani* (IV, 210), Hölderlin designa l'abisso come il « tutto ritenente ». Il mortale che deve [*muss*] giungere nell'abisso prima e diversamente dagli altri, scopre i segni che l'abisso tiene in sé. Questi segni sono, per il poeta, le tracce degli Dei fuggiti. Secondo Hölderlin, Dioniso, il dio del vino, lascia questa traccia ai privi di Dio che giacciono nelle tenebre della notte del mondo. Infatti il dio della vite custodisce nella vite e nel suo frutto l'appartenenza reciproca originaria di Terra e Cielo come il luogo della celebrazione dell'unione di uomini e Dei. Solo in questo luogo — se pur in qualche luogo — possono restare ancora per gli uomini privi di Dio alcune tracce degli Dei fuggiti.

e perché i poeti nel tempo della povertà?

Hölderlin risponde timidamente per bocca dell'amico poeta Heinse, a cui la domanda è rivolta:

ma essi, tu dici, sono simili ai sacri sacerdoti del Dio del vino, erranti da terra in terra nella santa notte.

Poeti sono i mortali che, cantando gravemente il Dio del vino, seguono le tracce degli Dei fuggiti, restano su queste tracce e così rintracciano la direzione della svolta per i loro fratelli mortali. L'Etere, nel quale soltanto gli Dei sono Dei, è la loro divinità. L'elemento di questo etere, in cui la divinità stessa è presente, è il Sacro. L'elemento dell'Etere per il ritorno degli Dei, il Sacro, è la traccia degli Dei fuggiti. Ma chi sarà in grado di rintracciare questa traccia? Le tracce, sovente, sono ben poco visibili, e sono sempre il retaggio di un'indicazione appena presentita. Esser poeta nel tempo della povertà significa: cantando, ispirarsi alla traccia degli Dei fuggiti. Ecco perché nel tempo della notte del mondo il poeta canta il Sacro. Ecco perché, nel linguaggio di Hölderlin, la notte del mondo è la notte sacra.

L'essenza del poeta che in tale tempo è veramente poeta richiede che in lui poeticità e vocazione alla poesia divengano questioni poetiche a partire dalla povertà del tempo. Perciò i « poeti del tempo della povertà » debbono espressamente poetare l'essenza stessa della poesia. Quando questo succede è da presumersi l'esistenza di un mondo poetico conveniente al destino [*Geschick*] dell'epoca. Noi dobbiamo imparare a udire ciò che dicono questi poeti, se non vogliamo vivere superficialmente e inconsapevolmente nell'età che nasconde l'essere mentre lo custodisce, calcolando il tempo semplicemente sulla scorta dell'ente e del suo smembramento.

Quanto più la notte del mondo va verso la mezzanotte, e tanto più recisamente domina la povertà, in modo da celare la propria essenza. Non soltanto va perduto il Sacro come traccia della divinità, ma sono pressoché smarrite anche le tracce di questa traccia perduta. Quanto più le tracce si

perdono e tanto meno è possibile a un mortale, giacente nell'abisso, poter riconoscere un cenno o un segno. Ma tanto più vero è allora il detto secondo cui ognuno va tanto più lontano se va soltanto là dove può andare sulla strada che gli è stata assegnata. La terza strofa di quella stessa Elegia che domanda: « ... e a che i Poeti nel tempo della povertà? », enuncia la legge a cui i poeti sottostanno:

Salda rimane una cosa: sia mezzogiorno, o si vada verso la mezzanotte, sempre sussiste una misura a tutti comune; tuttavia a ognuno viene assegnato qualcosa di proprio; ognuno procede e giunge fin dove può.

Nella lettera a Boehlendorf del 2 dicembre 1802, Hölderlin scrive: « La luce filosofica attorno alla mia finestra è ora la mia gioia; che io possa sempre ricordare come sono giunto fin qui ».

Il poeta pensa nella regione delimitata da quella illuminazione dell'essere che, in quanto dominio della metafisica occidentale autocompientesi, è giunta alla sua configurazione conclusiva. La poesia pensante [*denkende Dichtung*] di Hölderlin ha contribuito a determinare questo dominio del pensare poetante [*dichtendes Denken*]. Il suo poetare abita questa regione più familiarmente di qualsiasi altra poesia del suo tempo. La regione in cui Hölderlin è giunto è una rivelazione [*Offenbarkeit*] dell'essere che rientra nella struttura [*Geschick*] dell'essere stesso e che, in base a questa, è assegnata al poeta.

Ma, forse, questa rivelazione dell'essere in seno alla metafisica compiuta, è nello stesso tempo l'estremo oblio dell'essere. E se questo oblio fosse l'essenza nascosta della povertà del tempo della povertà? Non sarebbe allora il momento adatto a un'evasione estetica nella poesia [*Poesie*] di Hölderlin. E tanto meno sarebbe il momento giusto per fare della figura del poeta un mito artificioso, o per fraintendere la sua opera poetica, trasformandola in materiale filosofico. Ma ci sarebbe, allora, ed effettivamente c'è, una sola cosa necessaria: pensando sobriamente ciò che è detto

nella sua poesia, afferrarne l'inespresso. Questo è il cammino della storia dell'essere. Se ci incammineremo per questo cammino, esso condurrà il pensare a un dialogo [*Zwiesprache*] storico-ontologico col poetare. Per l'indagine storico-letteraria tutto questo equivale a un'irreparabile violentazione di ciò che essa ritiene siano i fatti. Per la filosofia il dialogo è una mistificazione della difficoltà in fantasticheria. Ma il destino dell'essere [*Geschick*], incurante di tutto ciò, continua il suo cammino.

Noi che viviamo oggi, incontriamo forse su questo cammino un poeta d'oggi? Incontriamo un poeta di quelli che oggi sono così sovente e facilmente sospinti nella vicinanza del pensiero per seppellirli subito dopo sotto le chiacchiere d'una filosofia superficiale? Ma poniamo questa questione più chiaramente, in tutto il rigore che si addice ad essa.

R. M. Rilke è un poeta nel tempo della povertà? In qual rapporto sta la sua poesia con la povertà del tempo? Fin dove arriva scendendo nell'abisso? Fin dove giunge il poeta, posto che egli vada fin dove può andare?

La parte valida dell'opera poetica di Rilke si riduce, in una paziente raccolta, ai due smilzi volumi delle *Elegie di Duino* e dei *Sonetti ad Orfeo*. Il lungo cammino che porta a questa poesia è esso stesso una ricerca poetica. Percorrendo questo cammino, Rilke riconosce più chiaramente la povertà del tempo. Il tempo è povero non soltanto perché Dio è morto, ma anche perché i mortali sono a mala pena in grado di conoscere il loro esser-mortali. Essi non sono ancora padroni della propria essenza. La morte si ritrae nell'enigmatico. Il mistero del dolore resta velato. Non si impara ad amare. Ma i mortali sono; e sono in quanto c'è la parola. Il canto si leva ancora sulla loro povera Terra. La parola del cantore conserva la traccia del Sacro. Un canto dei *Sonetti ad Orfeo* dice (I, 19):

Anche se il mondo si muta,
rapido, come forma di nuvola,
ogni cosa compiuta ricade
in grembo all'antica.

Ma sovra al mutare e ai cammini,
più dispiegato e più libero,
rimane il tuo canto,
o Dio sacro alla cetra.

Ignoti ci sono i dolori,
e oscuro rimane l'amore;
che sia che ci sospinge alla morte
è nelle tenebre avvolto.

Solo il canto, qui sulla terra,
consacra ed onora.

Nel frattempo si è fatta irricognoscibile anche la traccia del Sacro. È incerto se ravvisiamo ancora nel Sacro una traccia della divinità del divino o se non riconosciamo neppure più la traccia del Sacro. Non si sa neppure in che consista la traccia della traccia. È ignoto il modo in cui la traccia può apparire come tale.

Il tempo è povero perché privo del non-nascondimento dell'essenza del dolore, della morte e dell'amore. Povera è questa povertà stessa, perché dilegua la regione essenziale in cui dolore, morte e amore si raccolgono. C'è nascondimento perché la regione del loro raccoglimento è l'abisso dell'essere. Ma resta il canto che nomina la Terra. Che cos'è questo canto? In qual modo è possibile a un mortale? Da dove proviene questo canto? Fin dove procede nell'abisso?

Per stabilire se ed in qual misura Rilke sia poeta nel tempo della povertà, per sapere a qual fine ci siano i poeti, cerchiamo di collocare alcuni cippi lungo la via dell'abisso. Ci serviremo a tal fine di alcune parole fondamentali [*Grundworte*] dell'autentica poesia di Rilke. Esse possono esser comprese soltanto a partire dalla regione nel seno della quale sono state pronunciate. Questa regione è la verità dell'ente, quale si è costituita in base al compimento della metafisica occidentale per opera di Nietzsche. Rilke ha compreso e accolto poeticamente a modo suo il non-esser-nascosto dell'ente quale si è delineato in questo compimento. Vediamo ora in qual modo, secondo Rilke, si ma-

nifesta l'ente nel suo insieme. Per illuminare questa regione, esamineremo una poesia che cade nel periodo della pienezza della sua attività e che venne stesa poco dopo.

Non siamo affatto preparati a un'interpretazione d'insieme delle *Elegie* e dei *Sonetti*; e ciò perché la regione da cui essi ci parlano non è ancora stata pensata sufficientemente nella sua costituzione e nella sua unità metafisica a partire dall'essenza della metafisica stessa. Compiere questo sforzo di pensiero è difficile per due ragioni. In primo luogo perché la poesia di Rilke segue, per rango e collocazione, quella di Hölderlin, lungo il cammino storico-ontologico. In secondo luogo, perché a mala pena conosciamo l'essenza della metafisica e siamo impreparati al dire dell'essere.

L'interpretazione delle *Elegie* e dei *Sonetti* non solo ci trova impreparati, ma anche non qualificati, poiché il dialogo fra il poetare e il pensare può essere illuminato, raggiunto e pensato soltanto con grande lentezza. Chi potrebbe oggi presumere di essere così addentro all'essenza così della poesia come del pensiero da ritenersi in grado di portare all'estrema tensione l'essenza dell'una e dell'altra per farne scaturire l'interna armonia?

La poesia che ora prenderemo in esame non venne pubblicata da Rilke stesso. Essa figura a p. 118 del volume *Gesammelte Gedichte* e a p. 90 della raccolta *Späte Gedichte*, apparsa nel 1935. La poesia è senza titolo. Rilke la scrisse nel giugno del 1924. In una lettera da Muzot alla signora Clara Rilke (in data 15 agosto 1924), il poeta scrive: « Fortunatamente non sono stato così tardo e pigro per ogni verso; il barone Lucius ha ricevuto il suo bel Malte in giugno, prima ancora della mia partenza. La sua lettera di ringraziamento è da tempo pronta per esserti spedita. Ti accludo anche i versi improvvisati che gli ho scritto nel primo volume della sua bella edizione in cuoio ».

I versi improvvisati a cui si allude sono quelli che seguono, come attesta un'annotazione dell'editore delle lettere da Muzot (p. 404):

Come la natura abbandona gli esseri
al rischio della loro sorda brama, e nessuno
particolarmente protegge nei solchi e sui rami,
così anche noi siamo, nel fondamento primo del nostro essere,
non particolarmente dilette. Siamo arrischiati. Soltanto che noi,
più ancora che pianta e animale
con questo rischio andiamo, lo vogliamo; talvolta anche
siamo più arrischiati (non per nostro vantaggio)
della vita stessa; per un soffio

più arrischiati... Ciò ci forgia, al di fuori della protezione,
un esser-sicuro, là dove agisce la gravitazione
delle forze pure; ciò che, infine, ci custodisce
è il nostro esser-senza-protezione, e che noi
ci siamo rivoltati nell'Aperto, avendo visto la minaccia,

onde, nel più ampio Cerchio, in qualche luogo,
dove la Legge ci tocca, gli rispondiamo di sí.

Rilke definisce questa poesia « versi improvvisati ». Ma questo imprevisto apre un orizzonte che ci permetterà di pensare in modo più adeguato il poetare di Rilke. In questo momento storico dobbiamo incominciare a capire che il poetare concerne anche il pensare. Per noi questa poesia è un atto di autoriflessione poetica.

La struttura della poesia è semplice. Le sue articolazioni sono chiare e danno luogo a quattro parti: versi 1-5, 5-10; 10-12; 12-16. All'inizio « Come la natura... », corrisponde, nei versi 4-5, il « così anche noi siamo... ». A questo « noi » si riferisce anche il « soltanto » del verso 5. Il « soltanto » è restrittivo, ma nella forma di una distinzione che trova la sua specificazione nei versi 5-10. I versi 10-12 indicano la portata di questa distinzione, mentre i versi 12-16 pensano ciò in cui essa effettivamente consiste.

Col « Come... così » iniziale la poesia assume a proprio tema l'essere dell'uomo. Il confronto definisce l'essere dell'uomo rispetto agli altri esseri. Questi sono semplici viventi, piante e animali. L'inizio della *Elegia ottava*, istituendo il medesimo raffronto, designa gli esseri con l'espressione « la creatura ».

Qualsiasi raffronto paragona il diverso a partire dall'eguale, per renderne visibili le differenze. Uguali sono i diversi esseri, piante e animali da un lato, e l'uomo dall'altro, in quanto concordano nel Medesimo. Questo Medesimo è il rapporto che essi, in quanto enti, intrattengono col loro fondamento. Il fondamento degli enti è la Natura. Il fondamento dell'uomo e il fondamento degli animali e delle piante non è semplicemente del medesimo genere, ma è in ambedue i casi il Medesimo. È la Natura come « intera Natura » (*Sonetti*, II, 13).

Qui la Natura va intesa nel senso largo ed essenziale in cui Leibniz fa uso del termine « Natura » scritto con lettera maiuscola. Esso significa l'essere dell'ente. L'essere è [*west*] come la *vis primitiva activa*. Esso è il potere principiante e raccogliente in sé ogni cosa, che lascia così riposare in se stesso ogni ente. L'essere dell'ente è la volontà. La volontà è l'autoraccoglimento di ogni ente in se stesso. Ogni ente, in quanto ente, è nella volontà. L'ente è [*ist*] in quanto « volenteroso ». Il che sta a significare che l'ente non è in primo luogo e soltanto un voluto, ma che, in quanto è, è nel modo della volontà. Solo in quanto volenteroso esso è, nella volontà, volente secondo una sua determinata modalità.

Ciò che Rilke designa col termine Natura non è qualcosa di opposto alla storia, e tanto meno si risolve nel dominio oggettivo delle scienze naturali. Esso è il fondamento della storia, dell'arte e della natura in senso stretto. Nel termine Natura, quale viene qui usato, risuona ancora l'eco dell'antico termine *Φύσις*, che è anche identificato a *ζωή*, da noi tradotto con vita. Ma l'essenza della vita, come fu intesa alle origini, non va intesa biologicamente, bensì come *Φύσις*, la « Sorgente ». Al verso 9 la poesia designa la Natura come « la Vita ». La Natura, la Vita significano qui l'essere nel senso dell'ente nel suo insieme. In una annotazione dell'anno 1885-86 Nietzsche scrive: « L'essere non può che esser rappresentato come vivere. Come potrebbe "essere" qualcosa di morto? » (*Volontà di potenza*, Af. 582).

Rilke chiama la Natura, quale fondamento dell'ente che noi stessi siamo, il fondamento primo [*Urgrund*]. E ciò alludendo al fatto che l'uomo va più a fondo di ogni altro ente nel fondamento dell'ente. Il fondamento dell'ente è da lungo tempo designato col nome di essere. Il rapporto fra l'essere fondante e l'ente fondato è il medesimo per l'uomo, la pianta e l'animale. Esso consiste nel fatto che l'essere « abbandona al rischio » l'ente. L'essere rimette l'ente al rischio. Questo rimettere che getta nella sorte, è l'autentico arrischiare. L'essere dell'ente è quel rapporto con l'ente che consiste nel progettamento dell'ente. Ogni ente è arrischiato. L'essere è il puro e semplice rischio. Esso arrischia noi: gli uomini. Arrischia i viventi. L'ente è in quanto è di volta in volta arrischiato. Ma l'ente rimane rischiatto nell'essere, cioè in un rischio. Di conseguenza l'ente è esso stesso arrischiante, cioè rimesso al rischio. L'ente è in quanto va nel rischio in cui è lasciato andare. L'essere dell'ente è il rischio. Questo riposa nella volontà che, a partire da Leibniz, si annuncia chiaramente come l'essere dell'ente quale è svelato dalla metafisica. La volontà a cui qui si allude non è da confondersi con l'universalizzazione astratta del volere psicologicamente inteso. Al contrario, è il volere dell'uomo, metafisicamente inteso, a risolversi nella controparte volenterosa della volontà come essere dell'ente. Nella misura in cui assume la natura come rischio, Rilke la intende metafisicamente a partire dall'essenza della volontà. Questa essenza si nasconde così nella volontà di potenza come nella volontà come rischio. La volontà è [*west*] come volontà della volontà.

La poesia non dice nulla esplicitamente intorno al fondamento dell'ente, cioè intorno all'essere come rischio per eccellenza. Ma poiché l'essere, in quanto rischio, è il rapporto del progetto rimettente, e poiché esso mantiene l'arrischiato nella remissione alla sorte, ne viene che la poesia ci dirà implicitamente qualcosa intorno al rischio nella misura in cui esso parla dell'arrischiato.

La Natura arrischia i viventi e « nessuno particolarmente protegge ». Anche noi uomini, in quanto arrischiati, siamo

« non particolarmente diletta » da parte dell'arrischiante rischio. In ambedue i casi, al rischio è connesso l'esser gettati nel pericolo. Arrischiare significa: porre in gioco. Eraclito concepisce l'essere come il tempo del mondo e questo tempo come un giuoco da fanciullo: Αἰὼν παῖς ἐστὶ παίζων, πεσσεύων· παιδὸς ἢ βασιληΐης (*Framm.* 52). « Tempo del mondo, è un fanciullo che giuoca al tavoliere; regno di un giuoco infantile ». Se i gettati nella sorte restassero fuori del pericolo, nulla sarebbe arrischiato. Ma l'ente resterebbe fuori del pericolo nel caso che fosse protetto. Protezione, [*Schutz*], proteggere [*schützen*] derivano da *schiesen* che significa *schieben*, sospingere. Il tetto è sospinto oltre il muro. In campagna diciamo anche: la contadina inforna [*vorschießt*], cioè spinge il pane nel forno. La protezione è ciò che è spinto innanzi a qualcosa e che impedisce che il pericolo sopravvenga al minacciato, che lo investa. Il protetto è affidato al proteggente. La nostra lingua antica, più ricca, direbbe: concesso, promesso, caro. Il non protetto invece non è gran che « caro ». Pianta, animale, uomo, in quanto sono l'ente in generale, cioè l'arrischiato, hanno in comune il fatto di non essere protetti. Ma poiché essi sono diversi quanto all'essere, sussisterà fra di essi una differenza anche quanto al non-esser-protetti.

Il fatto che i non protetti siano arrischiati non significa che siano trascurati, se lo fossero non sarebbero arrischiati [*gewagt*], né più né meno che se fossero protetti. Votati alla dissoluzione, non sarebbero più in bilico [*in der Wage*]. La parola « bilico » significava ancora nel Medioevo qualcosa come « pericolo ». « In bilico » significava quello stato in cui qualcosa può risolversi in un modo o in un altro. Ecco perché lo strumento che si muove in modo tale da poter pendere da una parte o dall'altra si chiama il bilico, la bilancia. La bilancia gioca e entra in gioco. Il termine *Wage*, tanto nel significato di pericolo che di strumento, deriva da *wägen*, *wegen*, fare un *Weg*, un cammino, cioè andare, essere in movimento. *Be-wägen* significa mettere sulla via e quindi avviare, mettere in moto, pesare [*wiegen*]. Ciò

che pesa prende questo nome perché può mettere in bilico, far pendere la bilancia da un lato o dall'altro. Ciò che pesa ha peso [*Gewicht*]. Arrischiare significa: far entrare nel movimento del gioco, mettere sulla bilancia, rimettere al pericolo. L'arrischiato è quindi senza protezione, ma lo è perché si trova sulla bilancia, in bilico, mantenuto nel rischio. [*Wagnis*]. È tenuto in esso. In virtù del suo fondamento stesso, è custodito nel rischio. L'arrischiato, quale ente, è un volenteroso. Mantenuto nella volontà, esiste volendo e così si arrischia. Esso è quindi *sine cura*, *securum*, sicuro. Solo perché riposa sicuro nel rischio, l'arrischiato può sottoporsi al rischio, e sottoporvisi nella non protezione dell'arrischiato. La non protezione dell'arrischiato non solo non esclude dal suo fondamento un esser-sicuro ma lo include necessariamente. L'arrischiato va di pari passo col rischio.

L'essere che tiene in bilico ogni ente attira costantemente ogni ente a sé e verso di sé, verso di sé come il Centro. L'essere, in quanto rischio, mantiene ogni ente, in quanto arrischiato, in questo rapporto. Ma questo Centro del rapporto attraente, nello stesso tempo si ritrae da ogni ente. In tal modo il Centro abbandona l'ente al rischio per cui esso è arrischiato. In questo raccogliente abbandono si nasconde l'essenza metafisica della volontà, pensata in base all'essere. L'attraente e tutto-mediate Centro dell'ente, il rischio, è la potenza che conferisce all'arrischiato un peso, cioè una gravità. Il rischio è la forza di gravità. Di questa parla una poesia successiva dal titolo *Gravitatione* (*Späte Gedichte*, p. 156)

Centro, come da tutto
ti ritiri, anche dai volanti
ti riconquisti; Centro, tu, il più forte.
In piedi: come una bevanda l'arsura,
così la gravitazione lo traversa.
Tuttavia, dal dormiente cade
come da gravida nube,
copiosa la pioggia della gravità.

La forza di gravità a cui qui si allude non è affatto la « gravitazione » fisica di cui si parla abitualmente, bensì il Centro dell'ente nel suo insieme. Per questo Rilke la definisce « l'inaudito Centro » (*Sonette*, II, 28). Esso è fondamento in quanto « tiene assieme » l'una cosa all'altra, tutto raccogliendo nel giuoco del rischio. L'inaudito Centro è « l'eterno congiuocante » nel giuoco universale dell'essere. La medesima poesia in cui l'essere è cantato come rischio, nomina la relazione mediatrice con le parole: « La gravitazione delle forze pure ». La gravitazione pura, l'inaudito Centro di ogni rischiare, l'eterno congiuocante nel giuoco dell'essere, è il rischio.

Gettando il rischiato nella sorte, il rischio nello stesso tempo lo mantiene in bilico. Il rischio lascia libero il rischiato in modo che esso, gettato nella sorte, non è lasciato libero per altro che per l'attrazione [*Zug*] del Centro. Il rischiato è investito da questa attrazione al Centro. Attraverso questa attrazione il rischio riprende costantemente l'arrischiato e lo riceve in sé. Ricevere qualcosa, provvedersi di qualcosa, farsela arrivare sono espressioni che noi rendiamo con *es beziehen*, percepire. Questo è il significato fondamentale della parola *Bezug*, percezione. Ancor oggi parliamo di percezione [*Bezug*] del dovuto (di merci), di aver o meno percepito una somma. L'attrazione [*Zug*] che, in quanto rischio, investe ogni ente e lo tien dentro nell'attrazione, è il puro e semplice *Bezug* (percezione). *Bezug* è una parola fondamentale della più alta poesia di Rilke, in cui compare in espressioni come il « puro », l'« intero », il « reale », il « più chiaro », l'« altro » *Bezug* (« altro » nel senso di « medesimo » sotto un altro riguardo).

Si resta a metà strada nella comprensione della parola rilkeana *Bezug* se ci si limita a collegarla a « relazione » [*Beziehung*], intendendo quest'ultima come mera « relazione formale » [*Relation*]. L'incomprensione si aggrava ulteriormente se si intende questa relazione come l'autoriferimento rappresentativo dell'io umano all'oggetto. Il significato di « riferirsi a » è linguisticamente assai tardo. La parola di Rilke *der Bezug* conosce certamente anche

questo significato; non vi allude però direttamente, ma soltanto sul fondamento del significato originario. Così l'espressione « l'intero *Bezug* » non è più comprensibile se viene intesa nel senso di relazione. La gravitazione delle forze pure, l'inaudito Centro, il puro *Bezug*, l'intero *Bezug*, l'intera Natura, la vita, il rischio, sono la medesima cosa.

Tutti questi nomi denotano l'ente come tale nel suo insieme. Nel suo linguaggio abituale la metafisica usa anche dire: « l'essere ». Per la poesia in esame, la Natura è da pensarsi come rischio. Il termine rischio denota qui, ad un tempo, il fondamento arrischiante e l'arrischiato nel suo insieme. Equivocità, questa, non fortuita e non trascurabile. In essa si esprime infatti nettamente il linguaggio della metafisica.

Ogni arrischiato in quanto è questo o quell'ente, è incluso nell'insieme dell'ente e riposa sul fondamento del tutto. L'ente, essente in questo o quel modo, è di volta in volta secondo il modo dell'attrazione da cui è tenuto dentro la connessione dell'intero *Bezug*. Il modo dell'attrazione nel seno del *Bezug* è la modalità del rapporto al Centro come gravitazione pura. La Natura è esposta genuinamente quando è detto in qual modo il rischiato è di volta in volta rapportato all'attrazione del Centro. Esso è allora nel mezzo dell'ente nel suo insieme.

L'intero *Bezug* a cui è abbandonato ogni ente in quanto arrischiato, è sovente chiamato da Rilke l'« Aperto » [*das Offene*]. Si tratta di un'altra parola fondamentale della poesia di Rilke. « Aperto » significa, nel linguaggio di Rilke, qualcosa che non sbarra chiudendo; qualcosa che non sbarra perché non limita; non limita perché è privo di ogni limite. L'Aperto è il grande insieme, il tutto di ciò che è senza limiti. Esso lascia che gli enti arrischiati stiano nel puro *Bezug* come attratti, onde possano, reciprocamente ed ulteriormente, attrarsi l'un l'altro senza incontrare ostacoli. In tal modo, attratti traendo, essi soggiornano nel non limitato, nel non-finito. Essi non si dissolvono nel nulla del nulla, ma si risolvono nel tutto dell'Aperto.

Ciò a cui Rilke vuol alludere col termine « Aperto »

[*das Offene*] non coincide per nulla con l'apertura nel senso del non-esser-nascosto dell'ente, apertura che lascia esser-presente [*anwesen*] l'ente come tale. Se si volesse chiarire ciò che Rilke intende per Aperto riferendolo al non-esser-nascosto in sé e in quanto carattere dell'ente, si dovrebbe dire: ciò che Rilke intende per Aperto è proprio il chiuso, il non illuminato, ciò che procede nel non-limitato, e quindi ciò che non può incontrare né il disabituale né qualsiasi altra cosa. Infatti dove qualcosa viene incontro, lì appare anche il limite. Dove c'è limitazione, lì il limitato viene risospinto in se stesso e così ripiegato su se stesso. La limitazione distorce, ostacola il rapporto all'Aperto e rende questo rapporto stesso qualcosa di riflesso. La limitazione all'interno del senza-limite è prodotta dal rappresentare umano. La compresenza contrappositiva impedisce all'uomo di essere immediatamente nell'Aperto. Essa esclude in certo modo l'uomo dal mondo e lo contrappone al mondo, dove per « mondo » si intende l'ente nel suo insieme. Il Mondiale [*das Weltische*] è invece l'Aperto stesso, il tutto dell'inoggettivabile. Ma anche il termine « l'Aperto », allo stesso modo di « il Rischio », in quanto termine metafisico, è ambiguo. L'Aperto significa, ad un tempo, il tutto degli illimitati rapporti-percettivi del puro *Bezug* e lo stato di aprimento [*Offenheit*] nel senso dell'illimitatezza espandentesi su tutto.

L'Aperto lascia-entrare. Ma questo lasciar-entrare non significa: permettere l'entrata e l'accesso al chiuso, come se il nascosto dovesse disvelarsi per apparire come non-nascosto. Lasciar-entrare significa: trarre dentro e connettere nel tutto non illuminato dei tratti del puro *Bezug*. Il lasciar-entrare, come modo in cui l'Aperto è, ha il carattere dell'implicazione secondo il modo della gravitazione delle forze pure. Quanto meno all'arrischiato è impedita l'entrata nel puro *Bezug* e tanto più esso rientra nel grande tutto dell'Aperto. È a causa di ciò che Rilke designa come « le cose più grandemente abituali » quegli esseri che sono immediatamente inclusi in questa grandezza e che si cullano in essa (*Späte Gedichte*, p. 22). L'uomo non ne fa parte.

Il canto che celebra il diverso rapporto dei viventi e dell'uomo all'Aperto è l'*Ottava elegia* di Duino. La differenza consiste nei diversi gradi di coscienza. La distinzione degli enti in base a questo criterio è abituale nella metafisica moderna a partire da Leibniz.

Ciò che Rilke intende col termine « l'Aperto » può esser desunto da una lettera che, nell'ultimo anno della sua vita (25-2-26), egli scrisse a un lettore russo che lo aveva interpellato a proposito dell'ottava elegia. (Cfr. M. Betz, *Rilke in Frankreich. Erinnerungen, Briefe, Dokumente*, 1938, p. 289). Rilke scrive: « Il concetto di " Aperto " che ho cercato di proporre in questa elegia, dev'essere inteso nel senso che il grado di coscienza dell'animale lo introduce nel mondo senza che (a differenza nostra) egli debba contrapporsi al mondo ad ogni momento. L'animale è nel mondo. Noi invece gli stiamo innanzi, e ciò in virtù della forma e grado particolari della nostra coscienza ». Rilke prosegue: « Col termine " Aperto " non si intende il cielo, l'aria e lo spazio; anch'essi sono, per chi li osserva e li considera, " oggetti " e quindi " opachi " e chiusi. L'animale, il fiore sono ciò che sono senza rendersene conto, e hanno innanzi a sé e sopra di sé quella libertà indescrivibilmente aperta che forse ha il suo equivalente in noi (in modo del tutto momentaneo) soltanto nei primi momenti d'amore, quando l'uomo vede nell'altro, nell'amato, la propria immensità; nonché nell'elevazione a Dio ».

Piante e animali sono lasciati esser dentro l'Aperto. Essi sono « nel mondo ». Nel significa: essere inclusi, senza illuminazione, nel rapportamento del puro *Bezug*. Il rapporto all'Aperto, se qui è ancora possibile parlare di un rapporto-« a », è l'incoscienza tendenza tendente-traente nel tutto dell'ente. Con l'intensificarsi della coscienza [*Bewusstsein*], la cui essenza consiste per la metafisica moderna nel rappresentare, compare lo stare e il contro-stare propri dell'oggetto. Quanto più la coscienza è alta e tanto più l'essere cosciente è escluso dal mondo. Ecco perché la lettera citata dice dell'uomo che esso è « innanzi al mondo ». Esso non è lasciato esser dentro, nell'Aperto. L'uomo sta di

fronte al mondo. Esso non soggiorna nel tratto e nel soffio dell'intero *Bezug*. La lettera facilita la comprensione dell'Aperto, particolarmente mediante la negazione esplicita che l'Aperto possa esser inteso nel senso del dispiegamento del cielo e dello spazio. Nella concezione dell'Aperto proposta dalla poesia di Rilke è anche del tutto esclusa ogni sua possibile identificazione con l'originaria ed essenziale illuminazione dell'essere, poiché la poesia di Rilke è all'ombra di una metafisica nietzschiana addolcita.

Ciò che rientra immediatamente nell'Aperto è da questo assorbito nel tratto dell'attrazione del Centro. Perciò, di tutti gli arrischiati, rientrerà massimamente nell'Aperto quello che, in virtù della sua essenza, vi risulta più risolutamente assorbito, di modo che, per questo suo assorbimento, non potrà mai tendere a qualcosa che possa star di fronte ad esso.

Ciò che sussiste in questo modo sottostà a « una sorda brama ».

Come la Natura abbandona gli esseri
al rischio della loro sorda brama...

« Sordo » è qui inteso nel senso di smorzato, di non evadente dai tratti dell'illimitata attrazione, di non tormentato dall'irrequieto movimento contrappositivo che costituisce la dinamica della relazione di coscienza. « Sordo » significa anche qualcosa come suono profondo, ciò che poggia nel profondo e fa da supporto. « Sordo » non va inteso nel senso di ottuso e pesante. La sorda brama non è pensata da Rilke come qualcosa di negativo e spregiativo. Essa non fa che attestare l'appartenenza delle cose più abituali della Natura al tutto del puro *Bezug*. Perciò Rilke può dire in un'altra poesia: « Grande sia per noi l'esser-fiore » (*Späte Gedichte*, p. 89; cfr. *Sonette*, II, 14). Come il passo della lettera esaminata pensa l'uomo e gli esseri viventi a partire dal loro diverso rapporto di coscienza all'Aperto, così la poesia parla di « noi » (uomini) e degli « esseri » in base al diverso rapporto al rischio (versi 5 ss.):

... soltanto che noi,
più ancora che pianta e animale,
con questo rischio andiamo...

Che l'uomo proceda col rischio più ancora della pianta e dell'animale, potrebbe a prima vista significare che l'uomo è lasciato esser dentro l'Aperto ancor più decisamente di questi esseri. Il « più » avrebbe infatti questo significato se il « con » non fosse sottolineato. La sottolineatura del « con » non vuol significare un'accentuazione dell'andar assieme, ma significa: nell'uomo, l'andare assieme al rischio è rappresentato, e lo è come ciò che è proposto al suo proposito. Il rischio e il suo arrischiato, la Natura, l'ente nel suo insieme, il mondo, è « posto fuori » per l'uomo, fuori dalla quiete del rapporto illimitato. Ma ciò che è così « posto », dove e da chi è « posto »? La Natura è posta innanzi all'uomo dal rappresentare [cioè dal porre-innanzi, dal *vorstellen*] dell'uomo. L'uomo pone il mondo innanzi a sé come l'« oggettivo » nel suo insieme, e pone se stesso dinanzi al mondo. L'uomo pone il mondo alla propria mercé e dispone della Natura per sé. È necessario tener presente questo « porre » che dispone e manipola, badando a tutte le sue svariate modificazioni. L'uomo dispone la Natura affinché essa soddisfi alle sue rappresentazioni oggettive. L'uomo pone a propria disposizione, producendole, nuove cose che gli occorrono. L'uomo traspone le cose moleste. L'uomo si oppone alle cose quando ostacolano i suoi propositi. L'uomo espone le cose quando vuol promuoverne il commercio e il consumo. L'uomo propone quando avanza le proprie proposte e briga per i propri traffici. In tutte queste forme del porre manipolativo, il mondo è portato nell'obstare e nel suo stato. L'Aperto diviene ciò che sta di fronte (l'oggetto) e ruota intorno all'essere umano. L'uomo si pone di fronte al mondo come di fronte a un oggetto, e, propone se stesso come l'ente che, di proposito, impone tutte queste posizioni.

Porre qualcosa innanzi a sé (pro-durla), in modo tale che questo qualcosa di posto-innanzi, in quanto è precedente-

mente rappresentato, determini sotto ogni riguardo tutti i modi della produzione, è un tratto fondamentale di quel comportamento che chiamiamo volere. Questo volere è il pro-durre, e precisamente nel senso della imposizione deliberata della oggettivazione. Piante ed animali non vogliono perché essi, immersi nella brama, non possono porsi-innanzi l'Aperto come oggetto. Essi non possono andare con il rischio in quanto rappresentato. Poiché essi sono lasciati esser dentro l'Aperto, il puro *Bezug* non è mai qualcosa di oggettivamente altro rispetto ad essi. L'uomo, al contrario, va « con » il rischio perché egli è l'essere « volente » nel senso suddetto:

... soltanto che noi,
più ancora che pianta e animale,
c o n questo rischio andiamo, lo vogliamo.

Il volere di cui si parla qui è l'imposizione incondizionata di sé secondo un progetto che ha già posto il mondo come l'insieme degli oggetti producibili. Questo volere determina l'essenza dell'uomo moderno senza che egli si renda conto della sua portata, senza che, a tutt'oggi, possa ancora capire in base a quale volontà — assurta ad essere dell'ente — questo volere voglia. In questo volere l'uomo moderno si rivela tale da imporsi — in qualsiasi relazione a qualsiasi cosa e, quindi, anche a se stesso — come il produttore incontrollato che ha organizzato la propria rivolta a dominio universale. La totalità degli oggetti disponibili, che ormai costituisce il mondo, è sottoposta alla produzione autoimponentesi, è ordinata da questa e sottoposta ai suoi deliberati. Il volere ha in sé il modo del comando. Infatti l'imposizione deliberata di sé è un modo in cui la situazione del produrre e l'oggettività del mondo si riuniscono in una unità incondizionata e quindi completa. In ciò — cioè in questa riunione — si manifesta il carattere imperativo della volontà. Viene così in chiaro, nel corso della metafisica moderna, l'essenza — a lungo nascosta — della volontà, quale da tempo si andava attuando come l'essere dell'ente.

Conseguentemente, anche il volere dell'uomo può rea-

lizzarsi come imposizione di sé a tutto solo se si costringono anticipatamente tutte le cose nella propria sfera, prima ancora di dominarle. Per questo volere, tutto diviene forzatamente — sin dall'inizio e quindi in seguito — materiale della produzione autoimponentesi. La Terra e la sua atmosfera divengono materie prime. L'uomo stesso diviene materiale umano, impiegato secondo piani prestabiliti. L'organizzazione incondizionata dell'imposizione integrale della produzione progettata di tutto secondo i voleri dell'uomo, è un processo che scaturisce dall'essenza ancora nascosta della tecnica. Solo nel mondo moderno tutto ciò comincia a palesarsi come il destino [*Geschick*] della verità dell'essere dell'ente nel suo insieme; prima, le manifestazioni e i tentativi sporadici della tecnica non esorbitavano dalla sfera della cultura e della civiltà.

La scienza moderna e lo stato totalitario, in quanto conseguenze necessarie dell'essenza della tecnica, sono per ciò stesso suoi fenomeni concomitanti. Lo stesso dicasi delle forme e dei mezzi escogitati per l'organizzazione dell'opinione pubblica mondiale e delle convinzioni quotidiane degli uomini. Non soltanto il vivente è tecnicamente oggettivato nell'allevamento e nello sfruttamento, ma è in pieno svolgimento l'assalto della fisica atomica ai fenomeni della vita come tali. In fondo è l'essenza stessa della vita ad esser rimessa alla produzione tecnica. Che oggi si cerchino seriamente, nei risultati e nella impostazione della fisica atomica, le possibilità di una dimostrazione della libertà umana e della fondazione di una nuova teoria dei valori, è un indice del predominio della rappresentazione tecnica, il cui sviluppo è già da tempo sottratto alle idee e alle convinzioni dei singoli. Il predominio essenziale della tecnica si manifesta anche in quelle zone marginali in cui si tenta ancora di controllare la tecnica con l'aiuto delle tavole di valori tradizionali; si tratta di sforzi nei quali si fa già ricorso a mezzi tecnici, che sono ben altro che semplici fattori estrinseci. Infatti l'uso di macchinari e la costruzione di macchine non sono affatto la tecnica stessa, ma soltanto uno strumento ad essa conforme per la realizzazione della sua essenza nel-

l'oggettività delle sue materie prime. Lo stesso fatto che l'uomo divenga soggetto e il mondo oggetto, è una conseguenza dell'attuarsi dell'essenza della tecnica e non il contrario.

Poiché l'Aperto è concepito da Rilke come il non oggettivo della piena Natura, il mondo del volere umano deve corrispondentemente apparirgli come l'oggettivo. Inversamente, uno sguardo che miri al tutto integro dell'ente, dovrà intravedere nelle manifestazioni della tecnica imperante, un accenno alle regioni da cui forse potrebbe venire un oltrepassamento del tecnico più originariamente formativo.

I prodotti amorfi della manipolazione tecnica si parano innanzi all'Aperto del puro *Bezug*. Le cose, un tempo cresciute nella calma, scompaiono ora rapidamente. L'oggettivazione impedisce ad esse di mostrarsi in ciò che hanno di più proprio. In una lettera del 13 novembre 1925 Rilke scrive:

« Per i nostri avi, una " casa ", una " fontana ", una torre loro familiare, un abito posseduto, il loro mantello, erano ancora qualcosa di infinitamente di più che per noi, di infinitamente più intimo; quasi ogni cosa era un recipiente in cui rintracciavano e conservavano l'umano. Ora ci incalzano dall'America cose vuote ed indifferenti, pseudo-cose, aggeggi per vivere... Una casa nel senso americano, una mela americana o una vite di là non hanno nulla in comune con la casa, il frutto, il grappolo in cui erano riposte la speranza e la ponderazione dei nostri padri... » (*Briefe aus Muzot*, p. 335 s.).

Ma questo americanismo non è che il contraccolpo concentrato dell'essenza moderna dell'eupeismo su un'Europa in cui, col compimento della metafisica ad opera di Nietzsche, sono almeno predelineati alcuni aspetti che rendono veramente degno di esser messo in questione un mondo in cui l'essere incomincia a dominare come volontà di volere. Non è l'americanismo a minacciare noi uomini di oggi, ma è invece l'essenza incompresa della tecnica che incominciò a minacciare già i nostri padri e le loro cose. Ciò che vi è di significativo in queste riflessioni di Rilke non

consiste nel suo tentativo di salvare le cose dei nostri padri. Noi dobbiamo, riflettendo, riconoscere sin dall'inizio ciò che entra in oscillazione con la cosità delle cose. Già prima, Rilke aveva scritto da Duino (1° marzo 1912): « Il mondo si rattroppisce. Lo stesso fanno le cose, che dissolvono sempre più la loro esistenza nella vibrazione del denaro, in cui dispiegano un tipo di spiritualità che oltrepassa fin d'ora la loro realtà tangibile. Nel tempo di cui parlo [Rilke allude al secolo XIV] la moneta era ancora oro, ancora metallo, era una bella cosa, la più maneggevole e comprensibile di tutte » (*Briefe*, 1907-14, p. 213 s.). Dieci anni prima aveva pubblicato nel *Buch der Pilgerschaft* (1901), il secondo *Stundenbuch*, versi veramente preveggenti:

Vecchi ormai sono i sovrani del mondo,
e figlio alcuno più non avranno.
Fanciulli ancora, li afferra la morte.
Pallide le figlie cedettero
le corone malate alla forza.
La plebe le spezza in monete;
del mondo l'opportuno padrone
machine ne trae, ligie,
rumoreggiando, al suo volere.
Ma la felicità è lontana da esse.
Il bronzo rimpiange la casa. Fuggire
egli vuole le averse monete e i congegni
che gli insegnano una misera vita.
Fuggendo da fabbriche e scrigni,
nel seno tornerà dei monti squarciati,
che si richiuderanno per sempre.

(*Ges. Werke*, II, p. 254)

Al posto di ciò che il valore intrinseco delle cose, un tempo custodito, andava donando, si insinua, sempre più rapidamente, irraguardosamente e radicalmente, l'« oggettivo » proprio del dominio tecnico della terra. Questo non solo riduce ogni cosa a un prodotto del processo di produzione, ma rimette al mercato i prodotti stessi della produzione. L'umanità dell'uomo e la cosità delle cose sono dissolte — nel corso di una produzione che si impone incon-

dizionatamente — nel valore di scambio di un mercato, che, non soltanto trasforma la Terra in mercato mondiale, ma che, in quanto volontà di volere, tien mercato nella stessa essenza dell'essere, risolvendo così ogni ente in un affare di calcolo, il cui potere è più tenace proprio là dove non si fa ricorso esplicito ai numeri.

La poesia di Rilke pensa l'uomo come l'essere che è arrischiato in un volere, il quale, senza averne consapevolezza, è voluto in una volontà di volere. Così volendo, l'uomo può andare « col rischio » in modo tale da porsi innanzi ad ogni cosa come l'ente che si impone incondizionatamente. Pertanto l'uomo è più arrischiante della pianta e dell'animale. Sta quindi nel pericolo in modo diverso da essi.

Degli esseri (piante e animali) nessuno è protetto in modo particolare, benché siano lasciati esser dentro l'Aperto e quivi assicurati. L'uomo invece, in quanto autovolentesi, non solo non è particolarmente protetto nel tutto dell'ente, ma è senza protezione (verso 13). Quale rappresentante e produttore, egli si contrappone all'Aperto sbarrato. Perciò tanto l'uomo che le cose sono esposti al crescente pericolo di mutarsi in funzioni e in materiali dell'oggettivazione. La deliberata auto-imposizione allarga essa stessa la zona del pericolo sino al limite in cui l'uomo perde se stesso nella produzione assolutizzata. La minaccia che incombe sull'essenza dell'uomo proviene da questa essenza stessa. Ma tale essenza riposa però sul rapporto che l'essere ha con essa. Pertanto, in conseguenza della volizione di sé, l'uomo è minacciato in un senso essenziale, cioè: è bisognoso di protezione, ma, per la sua stessa essenza, è senza protezione.

Questo nostro « esser-senza-protezione » (verso 13) è però diverso dal « non-esser-particolarmente-protetti » delle piante e degli animali, allo stesso modo che la loro « sorda brama » è diversa dall'autovolersi dell'uomo. La differenza è infinita, perché non c'è alcun passaggio fra la sorda brama e l'oggettivazione dell'autoimposizione. Quest'ultima, non solo pone l'uomo « fuori della protezione », ma distrugge in modo sempre più radicale la possibilità stessa di protezione.

Costruendo tecnicamente il mondo come un oggetto, l'uomo distrugge recisamente e integralmente ogni via verso l'Aperto, che gli è già di per se stessa sbarrata. L'uomo autoimponentesi — lo voglia e lo sappia o no, come singolo — è il funzionario della tecnica. Esso non solo sta fuori dell'Aperto e innanzi ad esso, ma, attraverso l'oggettivazione del mondo, si taglia fuori nettamente dal « puro *Bezug* ». L'uomo si separa dal puro *Bezug*. L'uomo dell'epoca della tecnica, con questa separazione, si pone contro l'Aperto. Questa separazione non è una separazione da..., ma una separazione contro...

La tecnica, quale frutto dell'autoimposizione dell'uomo, è l'attuazione integrale dell'esser-senza-protezione incondizionato, in base alla separazione — dominante nell'oggettivazione — da quel puro *Bezug* secondo cui l'inaudito centro attrae a sé tutte le forze pure. La produzione tecnica è l'organizzazione della separazione. Questa parola « separazione », nel senso suddetto, è un'altra parola fondamentale della più genuina poesia di Rilke.

Non è la bomba atomica, di cui tanto si parla, a costituire, in quanto ordigno di morte, il mortifero. Ciò che da tempo minaccia l'uomo di morte — e di una morte che concerne la sua stessa essenza — è l'incondizionatezza del puro volere, nel senso dell'autoimposizione deliberata e globale. Ciò che minaccia l'uomo nella sua essenza è l'ingannevole convinzione che, attraverso la produzione, la trasformazione, l'accumulazione e il governo delle energie naturali, l'uomo possa rendere agevole a tutti e in genere felice la situazione umana. Ma la pace di questa pacifictà è null'altro che l'agitazione ininterrotta della più sfrenata autoimposizione, orientata ormai su se stessa. Ciò che minaccia l'uomo nella sua essenza è la convinzione che la realizzazione della produzione assoluta possa aver luogo senza pericolo alcuno, purché restino in vigore anche altri interessi, ad esempio quelli della fede; come se questo rapporto essenziale in cui l'uomo si è contrapposto al tutto dell'ente in conseguenza del volere tecnico permettesse un soggiorno a sé stante in un luogo adiacente, tale da costituire qualcosa di più della

fuga nel mondo delle illusioni (di cui fa parte anche la fuga verso gli Dei della Grecia). Ciò che minaccia l'uomo nella sua essenza è la convinzione che la produzione tecnica metterà in ordine il mondo; mentre, al contrario, questo genere di ordine livella ogni *ordo*, cioè ogni rango, nella uniformità della produzione, dissolvendo così, sin dall'inizio, la possibile provenienza di ogni rango e di ogni riconoscimento dal fondamento dell'essere.

Non è dunque il carattere totalitario del volere a costituire il pericolo originario, ma il volere stesso nella forma dell'autoimposizione all'interno di un mondo risolto in volontà. Il volere che vuole in base a questa volontà ha già deciso di sé come comando incondizionato. Con questa decisione esso si è rimesso alla organizzazione integrale. Ma è la tecnica a sbarrare prima di ogni altra cosa la comprensione della propria essenza. Difatti, man mano che prende piede, essa sviluppa in seno alle scienze un genere di sapere che è del tutto inidoneo alla comprensione dell'essenza della tecnica, e ancor più a risalire all'origine di questa essenza.

L'essenza della tecnica viene a giorno con estrema lentezza. Questo giorno è la notte del mondo, mistificato in giorno tecnico. Si tratta del giorno più corto di tutti. Con esso si leva la minaccia di un unico interminabile inverno. Frattanto, non solo è tolta all'uomo ogni protezione, ma le tenebre avvolgono l'integrità del tutto dell'ente. Ogni salvezza [*Heile*] è tolta. Il mondo diviene allora empio [*heillos*]. E così, non solo resta nascosto il Sacro [*das Heilige*] come traccia della divinità, ma la stessa traccia del Sacro, la salvezza, sembra dissolta. A meno che non ci siano mortali in grado di vedere la minaccia della mancanza di salvezza in quanto minaccia. Essi debbono poter vedere quale pericolo incombe sugli uomini. Il pericolo consiste nella minaccia che investe l'essenza dell'uomo nel suo rapporto all'essere e non in qualche pericolo momentaneo. Questo pericolo è il pericolo. Esso si nasconde nell'abisso che investe ogni ente. Per vedere il pericolo e rivelarlo occorrono mortali che giungano più rapidamente nell'abisso.

Dove ha luogo il pericolo, là sorge
anche il salvatore. (Hölderlin, IV, 190).

Forse ogni salvezza che non provenga da dove ha luogo il pericolo, è ancora sventura [*Unheil*]. Ogni salvezza mediante espedienti, per ben intenzionata che sia, non è che vuota apparenza nel destino dell'uomo, minacciato nella sua essenza. La salvezza deve venire da là donde proviene ai mortali la svolta della loro essenza. Ci sono mortali che giungono più presto in fondo all'abisso dell'indigenza e della povertà? Questi mortalissimi fra i mortali sarebbero i più arrischiati di tutti. Essi sarebbero più arrischiati ancora dell'uomo autoimponentesi, che è di già più arrischiante della pianta e dell'animale.

Rilke dice al verso 5 e ss.:

... soltanto che noi
più ancora che pianta e animale
con questo rischio andiamo, lo vogliamo...

E poi prosegue:

... talvolta anche
siamo più arrischiati (non per vantaggio)
della vita stessa, per un soffio
più arrischiati...

L'uomo, non solo è, nella sua stessa essenza, più arrischiante della pianta e dell'animale, ma, talvolta, è addirittura più arrischiante « della vita stessa ». « Vita » significa qui: l'ente nel suo insieme, la Natura. L'uomo è, talvolta, più arrischiante del rischio stesso, più essente dell'essere dell'ente. Ma l'essere è il fondamento [*Grund*] dell'ente. Chi è più arrischiante del fondamento si arrischia là dove il fondamento difetta, nell'abisso senza fondamento [*Ab-grund*]. Ma se l'uomo è l'arrischiato che va col rischio in quanto lo vuole, ne viene che gli uomini che sono talvolta più arrischiati, sono anche più volenti. Ma può aver luogo un accrescimento del volere, al di là dell'incondizionato e deli-

berato auto-imporsi? No. Dunque quelli che sono talvolta piú arrischiati possono esser piú volenti solo in quanto il loro volere sia d'un genere diverso. Ci sarebbe dunque volere e volere. Quelli che sono piú volenti in base all'essenza del volere, si adeguano di piú alla volontà come essere dell'ente. Corrispondono maggiormente all'essere che si manifesta come volontà. Essi sono piú volenti in quanto sono piú disposti a..., piú « volenterosi ». Chi sono i piú volenterosi che sono piú arrischiati? A questa domanda sembra che la poesia non risponda esplicitamente.

Tuttavia i versi 8-11 ci dicono qualcosa dei piú arrischiati, se pur in modo negativo e vago. I piú arrischiati non arrischiano per proprio vantaggio, per la propria persona. Essi non ubbidiscono né al tornaconto né all'amor proprio. E neppure possono, anche se sono i piú arrischiati, vantarsi di grandi prodezze. Essi sono infatti piú arrischiati per ben poca cosa, ... piú arrischiati per un soffio... Il loro « piú » in fatto di rischio è tenue come un soffio, fuggevole e inafferrabile. Ma da tutto ciò non è possibile desumere chi siano i piú arrischiati.

Per contro i versi 10-12 ci dicono che cosa apporti questo rischio che si avventura al di là dell'essere dell'ente:

... Ciò ci forgia, al di fuori della protezione,
un esser sicuro, là dove agisce la gravitazione
delle forze pure.

Come tutti gli esseri anche noi siamo « essenti » in quanto siamo arrischiati nel rischio dell'essere. Ma poiché noi, in quanto esseri volenti, andiamo col rischio, siamo piú arrischiati, e quindi piú esposti al pericolo. Nella misura in cui l'uomo si radica nell'autoimposizione deliberata e si insedia nella separazione contro l'Aperto mediante l'oggettivazione incondizionata, promuove egli stesso il proprio esser-senza-protezione.

D'altra parte, il rischio piú arrischiante ci forgia un esser-sicuro. Ma ciò non consiste certamente nell'innalzare ripari attorno all'esser-senza-protezione; ciò non farebbe che erigere alcunché di proteggente là dove manca la protezione,

e richiederebbe, di nuovo, una produzione, che è possibile solo nell'oggettivazione: il che ci contrapporrebbe nuovamente all'Aperto. Il rischio piú arrischiante non produce alcuna protezione. Però ci crea un esser-sicuro. Sicuro, *securus, sine cura*, significa: senza cura [*ohne Sorge*]. La « cura » ha qui il senso dell'autoimposizione deliberata lungo il cammino e coi mezzi della produzione incondizionata. Siamo senza questa cura solo se non costituiamo il nostro essere esclusivamente nel dominio del produrre e del comandare, del vantaggioso e del proteggente. Siamo sicuri solo là dove non si calcola né sull'assenza né sulla presenza di protezioni. Un esser sicuro sussiste solo al di fuori dell'oggettivante separazione dall'Aperto, « al di fuori della protezione », al di fuori della separazione contro il puro *Bezug*. Quest'ultimo è l'inaudito Centro di ogni attrazione, attraente ogni cosa nell'illimitato e per il Centro stesso. Questo Centro è il « là » dove opera la gravitazione delle forze pure. L'esser sicuro è il riposo protetto nel seno dell'intero *Bezug*.

Il rischio piú arrischiante, piú volente di ogni autoimposizione, perché volenteroso, ci « crea » un esser sicuro nell'Aperto. Ma creare [*schaffen*] significa qui creare nel senso di attingere [*schöpfen*]; attingere alla sorgente significa: prendere, ricevere, accogliere ciò che vien fuori e portarlo. Il piú arrischiante rischio del volere volenteroso non appronta nulla. Esso riceve e dona il ricevuto. Esso porta [*bringt*] e svolge il ricevuto nella sua pienezza. Il rischio piú arrischiante porta a compimento [*vollbringt*] ma non produce. Solo un rischio che sia piú arrischiante perché volenteroso può, ricevendo, portare a compimento.

I versi 10-12 dicono in cosa consiste il rischio piú arrischiante che si arrischia al di fuori della protezione, portandoci in un esser-sicuro. Esso non consiste nella semplice rimozione dell'esser-senza-protezione proprio dell'autoimposizione deliberata. Finché si costituisce nell'oggettivazione dell'ente, l'essere dell'uomo rimane senza protezione nel mezzo dell'ente. Privo così di protezione, l'uomo resta pur sempre in rapporto (negativo) con la protezione e, quindi, all'interno della protezione. Per contro, l'esser sicuro è al di fuori di

ogni rapporto alla protezione: « al di fuori della protezione ».

Sembra dunque che faccia parte dell'esser-sicuro e del suo raggiungimento il venir meno di ogni rapporto con la protezione e con l'esser-senza-protezione. Ma sembra solo. In realtà, se pensiamo a partire dall'insieme dell'intero *Bezug*, giungiamo a comprendere ciò che, infine, cioè sin dall'inizio, ci libera dalla cura che caratterizza l'autoimposizione non protetta (verso 12 s.):

... ciò che in fine ci custodisce
è il nostro esser-senza-protezione...

Ma come può custodire l'esser-senza-protezione se solo l'Aperto garantisce la protezione, e l'esser-senza-protezione consiste proprio nella separazione contro l'Aperto? L'esser-senza-protezione può custodire e proteggere solo se la separazione contro l'Aperto è rivoltata, rovesciata, in modo tale da volgersi all'Aperto e nell'Aperto. L'esser-senza-protezione è quindi custodente in quanto rovesciato. « Custodire » significa qui, per un verso, che il rovesciamento della separazione produce il custodimento e, per l'altro, che, in certo modo, l'esser-senza-protezione stesso ci garantisce un esser-sicuro. Ciò che custodisce:

è il nostro esser-senza-protezione, e che noi
ci siamo rivoltati nell'Aperto, avendo visto la minaccia.

L'« e » introduce la spiegazione del modo in cui è possibile il fatto straordinario che il nostro esser-senza-protezione ci doni un esser-sicuro, fuori dalla protezione. L'esser-senza-protezione non custodisce certamente nel senso che noi lo rivoltiamo di volta in volta quando lo sentiamo minacciare. L'esser-senza-protezione custodisce soltanto se noi abbiamo già compiuto il rivolgimento. Rilke dice: « che noi ci siamo rivoltati nell'Aperto ». Nell'essersi rivoltati è implicita una modalità particolare di rivolgimento. Nell'essersi rivoltati, l'esser-senza-protezione ha già di colpo subito il rivolgimento nella totalità della sua essenza. Ciò che caratte-

rizza il rivolgimento è il fatto che abbiamo visto l'esser-senza-protezione come minacciante. Solo questo aver-visto vede il pericolo. Esso vede che l'esser-senza-protezione minaccia come tale il nostro essere della perdita dell'appartenza all'Aperto. L'essersi-rivoltati deve riposare su questo aver-visto. Rivoltato, l'esser-senza-protezione è allora « nell'Aperto ». Avendo visto il pericolo come il pericolo essenziale dobbiamo [*müssen*] aver compiuto il rivolgimento della separazione contro l'Aperto. Il che presuppone che l'Aperto stesso deve [*muss*] essersi volto a noi in modo tale che noi possiamo rivoltare l'esser-senza-protezione,

onde, nel più ampio Cerchio, in qualche luogo,
dove la Legge ci tocca, gli rispondiamo di sí.

Che cos'è il più ampio Cerchio? Probabilmente Rilke pensa all'Aperto in un suo particolare aspetto. Il più ampio Cerchio accerchia tutto ciò che è. Questo accerchiare unifica ogni ente, in modo che, in questo unire unente, esso sia l'essere dell'ente. Ma che significa « ente »? Il poeta allude certamente all'ente nel suo insieme quando parla di « la Natura », « la Vita », l'« Aperto », « l'intero *Bezug* ». Egli, sulla scorta della metafisica, chiama anche questa rotonda integrità dell'ente: « l'essere ». Ma quale sia l'essenza dell'essere, non ci è detto. O ci è forse detto qualcosa quando Rilke designa l'essere come il rischio tutto arrischiante? Certamente. Appunto per questo abbiamo cercato di ricondurre questa espressione all'essenza moderna dell'essere dell'ente, alla volontà di volontà. Ma l'attuale discorrere di un più ampio Cerchio non ci dice nulla di preciso rispetto all'insieme dell'ente, come l'accerchiare non ce lo dice nei confronti dell'essere dell'ente.

Ma, in quanto pensanti, non possiamo dimenticare che fin dalle origini l'essere dell'ente fu pensato con riferimento all'accerchiare. Ma questa sfericità dell'essere non potrebbe esser pensata che in modo superficiale e negligente se prima non si fosse indagato e compreso in qual modo l'essere dell'ente originariamente è [*west*]. L'έόν, l'ente

degli *έόντα*, dell'ente nel suo insieme, si chiama l' "Εν, l'uno unente. Ma che è questo unificare accerchiante come tratto fondamentale dell'essere? Che significa essere? *έόν*, ente, significa: essente-presente [*anwesend*], cioè essente-presente nel non-esser-nascosto. Ma nell'esser-presente si cela l'istituzione di un non nascondimento, che lascia essere l'essente-presente come tale. Ma essente-presente autenticamente è solo l'esser-presente stesso, che è ovunque come il Medesimo nel suo proprio Centro, e che come tale è sfera. Il suo esser-sferico non consiste in un avvolgimento che abbracci, ma in un Centro disvelante [*entbergenden*], che, illuminandolo, custodisce [*birgt*] l'essente-presente. La sfericità dell'unire unente e questo stesso unire hanno questo carattere dell'illuminazione disvelante, nel cui seno l'essente-presente può esser-presente. È per questo che Parmenide (*Fr.* VIII, 42) definisce l' *έόν*, l'esser-presente dell'essente-presente, la *εϋκυκλος σφαίρη*. Questa sfera ben arrotondata è l'essere dell'ente, nel senso dell'unificazione: disvelante-illuminante. Questo ovunque-in-egual-modo unente ci permette di vederla come una coppa rotonda da cui emana la luce che, in quanto disvelante, non avvolge, ma, illuminando, lascia essere nell'esser-presente. Rappresentarci oggettivamente questa sfera dell'essere non è possibile. Ce la rappresenteremo forse non-oggettivamente? No. Non sarebbe che un gioco di parole. La sfericità è da pensarsi in base all'essenza originaria dell'essere nel senso dell'esser-presente disvelante.

L'espressione rilkiana: « il piú ampio Cerchio », allude forse alla sfericità dell'essere? Non abbiamo alcuna prova per dirlo, e la designazione dell'essere dell'ente come rischio (volontà) depone a sfavore. Tuttavia Rilke parla anche di un « globo dell'essere » e in un contesto che concerne immediatamente l'interpretazione del piú ampio Cerchio. In una lettera dell'Epifania del 1923 (cfr. *Inselalmanach*, 1938, p. 109) Rilke scrive: « Allo stesso modo della luna, anche la vita ha certamente una faccia che non possiamo vedere; essa non è però il suo opposto, ma il suo completamento per quanto concerne la perfezione, la completezza, la reale,

sacra e piena sfera e palla dell'essere ». Anche senza forzare l'immagine del corpo celeste qui oggettivamente rappresentato, è tuttavia chiaro che Rilke non intende qui la sfericità relativa all'essere nel senso dell'esser-presente illuminante-unente, ma a partire dall'ente e in relazione alla totalità delle sue parti. La sfera dell'essere di cui qui si parla, cioè l'ente nella sua totalità, è l'Aperto come insieme delle forze pure, illimitatamente riversantesi l'una nell'altra e reciprocamente influenzantesi. Il piú ampio Cerchio è la totalità dell'intero *Bezug* dell'attrazione. A questo piú ampio cerchio corrisponde, come centro piú forte, l'« inaudito Centro » della gravitazione pura.

Volgere l'esser-senza-protezione nell'Aperto significa: « dir di sí » all'esser-senza-protezione all'interno del piú ampio Cerchio. Un siffatto dir-di-sí è possibile solo dove il tutto del Cerchio non solo è completo, ma eguale e, come tale, pregiacente e quindi: *positum*. A questo *positum* può corrispondere solo una posizione e mai una negazione. Anche le parti della vita che ci sono opposte, in quanto sono, sono da assumere positivamente. Nella lettera già menzionata del 13 novembre 1925, è detto: « La morte è la faccia della vita a noi opposta e per noi non illuminata » (*Briefe aus Muzot*, p. 332). La morte e il regno dei morti appartengono, come l'altra parte, al tutto dell'ente. Questo regno è « l'altro *Bezug* » cioè l'altra parte dell'intero *Bezug* dell'Aperto. Nel piú ampio Cerchio della sfera dell'ente vi sono regioni e luoghi che, per esserci inaccessibili, sembrano qualcosa di negativo, ma che tali non sono purché pensiamo a fondo ogni cosa nel piú ampio Cerchio dell'ente.

Visto a partire dall'Aperto, anche l'esser-senza-protezione, quale separazione contro il puro *Bezug*, sembra essere qualcosa di negativo. L'autoimposizione separatrice dell'oggettivazione vuole ovunque la stabilità oggettiva dell'oggetto fabbricato; solo a questo essa concede di valere come l'ente e il positivo. L'autoimposizione dell'oggettivazione tecnica è la negazione costante della morte. A causa di questa negazione la morte stessa diviene qualcosa di ne-

gativo, il puro e semplice non-stabile, il nullo. Ma se noi volgiamo l'esser-senza-protezione nell'Aperto, lo volgiamo nel piú ampio Cerchio dell'ente, nel cui seno non possiamo che dire-sí all'esser-senza-protezione. Il rivolgimento nell'Aperto è la rinuncia ad assumere negativamente ciò che è. Ma che c'è di piú essente e, quindi, pensando modernamente, di piú certo della morte? La lettera del 6 gennaio 1923 dice che occorre « assumere la parola " morte " s e n - z a negazione ».

Se volgiamo nell'Aperto l'esser-senza-protezione come tale, lo capovolgiamo allora nella sua essenza, cioè come separazione contro l'intero *Bezug*, e lo rivolgiamo nel piú ampio Cerchio. Non ci resta allora che dire-di-sí a questo rovesciamento. Ma questo dire-sí non equivale al capovolgimento di un « no » in un « sí », ma a riconoscere il positivo come già preesistente ed essente-presente. Ciò accade quando noi lasciamo rientrare il rovesciato esser-senza-protezione nel piú ampio Cerchio: « là dove la legge ci tocca ». Rilke non dice: una legge. Né vuole alludere a una regola. Egli pensa a qualcosa che « ci tocca ». Chi siamo noi? Noi siamo i volenti, coloro che erigono il mondo a oggetto nel modo dell'autoimposizione deliberata. Quando veniamo toccati dal piú ampio Cerchio, il suo toccare investe la nostra stessa essenza. Toccare significa: mettere in movimento. La nostra essenza è posta in movimento. In questo toccare il volere è scon-volto e l'essenza del volere è posta in luce e in movimento. Solo allora il volere diviene un volere volenteroso.

Ma che cos'è ciò che dal piú ampio Cerchio immediatamente ci tocca? Che cos'è ciò che nel volere abituale dell'oggettivazione del mondo ci resta precluso e sottratto? È l'altro *Bezug*: la morte. È la morte a toccare i mortali nella loro essenza mettendoli sulla via dell'altra parte della vita e quindi dell'intero *Bezug*. La morte raccoglie nel tutto del già posto, nel *positum* dell'intero *Bezug*. In quanto è questo raccoglimento del porre [*setzen*] essa è la legge [*Ge-sezt*], così come una montagna [*Gebirg*] è il raccoglimento delle vette [*Berge*] nella totalità della sua struttura. Là dove la

legge ci tocca è quel luogo, all'interno del piú ampio Cerchio, in cui possiamo lasciar essere positivamente nel tutto dell'ente il rivoltato esser-senza-protezione. L'esser-senza-protezione così rivoltato, ci custodisce, infine, al di fuori della protezione, nell'Aperto. Ma come è possibile questo rivolgimento? In qual modo può realizzarsi il rivolgimento della separazione contro l'Aperto? Probabilmente solo in modo tale che questo rivolgimento ci volga al piú ampio Cerchio, lasciandoci così entrare in esso con la nostra stessa essenza. Il dominio dell'esser-sicuro deve prima di tutto esserci rivelato, deve in primo luogo farsi accessibile come la regione del possibile rivolgimento. Ciò che ci arreca l'esser-sicuro e, con esso, in genere, la dimensione della sicurezza, è quel rischio che è talvolta piú arrischiante della vita stessa.

Ma questo rischio piú arrischiante non si dà da fare qua e là attorno al nostro esser-senza-protezione. Esso non vuol mutare questa o quella forma dell'oggettivazione del mondo. Esso rivolge invece l'esser-senza-protezione come tale. Il rischio piú arrischiante fa propriamente accedere l'esser-senza-protezione nella regione che gli è propria.

Qual'è l'essenza dell'esser-senza-protezione, se esso consiste nella oggettivazione, riposante nell'autoimposizione deliberata? L'oggettività [*das Gegenständige*] del mondo diviene c o s t a n t e [*ständig*] nella produzione rappresentativa. Questo rappresentare presenta. Ma il presente è presente in un rappresentare che ha il carattere del calcolare. Questo rappresentare non conosce nulla di intuitivo. L'elemento intuitivo della visione delle cose, la figura che esse offrono all'intuizione sensibile immediata, è assente. La produzione calcolante della tecnica è un « fare senza immagine » (*Nona Elegia*). L'autoimposizione deliberata, coi suoi progetti, pone davanti all'immagine intuitiva il paravento delle sue finzioni calcolate. Quando il mondo si fonda nell'oggettività delle finzioni calcolate è trasposto nell'insensibile e nell'invisibile. La costanza dell'oggettività deve la sua presenza a una presentazione la cui attività appartiene alla *res cogitans*, cioè alla coscienza. La sfera dell'oggettività degli oggetti

resta all'interno della coscienza. L'invisibile dell'oggettivo fa parte dell'interiorità dell'immanenza della coscienza.

Ma se l'esser-senza-protezione costituisce la separazione contro l'Aperto, e se la separazione consiste nell'oggettivazione la quale rientra nell'invisibilità e nell'interiorità della coscienza calcolante, la sfera essenziale dell'essere-senza-protezione è l'invisibilità e l'interiorità della coscienza.

Ma poiché il rivolgimento dell'esser-senza-protezione nell'Aperto investe recisamente l'esser-senza-protezione, ne viene che il rovesciamento dell'esser-senza-protezione è un rovesciamento della coscienza e ciò all'interno della sfera della coscienza stessa. La sfera dell'invisibile e dell'interiore determina l'essenza dell'esser-senza-protezione, ma anche il modo del rivolgimento di questo nel più ampio Cerchio. Di conseguenza, ciò verso cui l'interiore e l'invisibile possono volgersi per trovare la propria autenticità, non può che essere l'invisibilissimo dell'invisibile e l'interiorissimo dell'interiore. Nella metafisica moderna la sfera dell'interiorità invisibile si determina come la regione della presenza degli oggetti calcolati. Questa regione è stata definita da Cartesio come la coscienza dell'*ego cogito*.

Quasi nello stesso tempo in cui visse Cartesio, Pascal scopre la logica del cuore, contrapponendola alla logica della ragione calcolante. L'interiore e l'invisibile del dominio del cuore non solo è più interiore che il « dentro » della rappresentazione calcolativa e perciò più invisibile, ma abbraccia una regione più ampia di quella degli oggetti semplicemente producibili. Nell'invisibile ultrainteriorità del cuore, l'uomo è prima di tutto sospinto verso ciò che dev'essere amato: gli avi, i morti, l'infanzia, i nascituri. Tutto ciò rientra nel più ampio Cerchio, che si rivela ora come la sfera della presenza dell'intero sacro *Bezug*. Certamente anche questa presenza, come quella della coscienza abituale della produzione calcolatrice, è una presenza dell'immanenza. Ma il « dentro » della coscienza disabituale costituisce quella regione interiore in cui per noi ogni cosa si colloca al di là del numerabile e del calcolabile, e in cui ogni cosa, affiorante così da questo limite, può traboccare

nell'illimitato tutto, nell'Aperto. Questa innumerabilità trabocchevole scaturisce, quanto alla sua presenza, dall'interiore e dall'invisibile del cuore. L'ultima espressione della *Nona Elegia*, che canta l'umana appartenenza all'Aperto, dice: « Un esserci [*Dasein*] innumerabile mi sgorga dal cuore ».

Il più ampio cerchio dell'ente si annuncia nella regione interiore del cuore. Il tutto del mondo giunge qui, secondo ogni *Bezug*, a una presenza ugualmente essenziale. Nel linguaggio della metafisica, Rilke dice: « esserci ». L'intera presenza del mondo e, in senso più ampio, l'« esserci universale ». Si tratta di un altro termine per designare l'Aperto; altro in base a un diverso nominare, che pensa l'Aperto a partire dal rovesciamento della avversione rappresentativa e produttiva contro l'Aperto, rovesciamento che conduce dall'immanenza della coscienza calcolante nella regione interiore del cuore. La regione interiore del cuore significa quindi, anche per l'esserci universale, la « regione interiore mondiale ». « Mondiale » sta qui a designare il tutto dell'ente.

In una lettera da Muzot dell'11 agosto 1924, Rilke scrive: « Per quanto l'« esteriore » sia esteso, tuttavia, nonostante le sue distanze astrali, non è in grado di sopportare il paragone con le misure che costituiscono la dimensione di profondità della nostra interiorità; questa non ha alcun bisogno dell'estensione del tutto dell'universo per risultare in se stessa immensa. Se, dunque, i morti e i nascituri hanno bisogno di un soggiorno, quale rifugio sarà loro più adatto e naturale di questa regione immaginaria? Mi sembra sempre più evidente che la nostra coscienza abituale occupa il vertice di una piramide la cui base si allarga così profondamente in noi (e in certo modo sotto di noi) che quanto più ci riconosciamo capaci di sprofondarci in essa e tanto più universalmente sembriamo inclusi nelle datità spaziali e atemporali dell'esserci terreno, cioè dell'esserci mondiale nel senso più ampio ».

Contrariamente a ciò, l'oggettività del mondo è alla mercé dei calcoli della rappresentazione che assume lo spa-

zio e il tempo come elementi del calcolo, ed è incapace di dar luogo a una conoscenza dell'essenza tanto del tempo come dello spazio. Rilke non indaga più a fondo la spazialità propria dello spazio della regione interiore del mondo, né si chiede se questo spazio o regione interiore del mondo — visto che esso conferisce un soggiorno alla presenza mondiale — si fondi, assieme a questa stessa presenza, in una temporalità il cui tempo essenziale costituisca, assieme allo spazio universale, l'unità originaria di quel tempo-spazio che rappresenta il modo di essere dell'essere stesso.

Tuttavia egli si sforza, entro la sfericità della metafisica moderna, cioè entro la sfera della soggettività come sfera della presenza interiore ed invisibile, di comprendere quell'esser-senza-protezione che è proprio dell'essenza dell'uomo autoimponentesi e di comprenderlo in modo che esso, in quanto sottoposto a rivolgimento, ci protegga entro l'intimissimo e l'invisibilissimo della più ampia regione interiore mondiale. In quanto tale l'esser-senza-protezione ci protegge. Esso ci offre infatti nella sua essenza — interiore e invisibile — il destro per un rivolgimento della avversione contro l'Aperto. Il rivolgimento introduce nell'interiorità dell'interiore. Il rivolgimento della coscienza è pertanto un'interiorizzazione rimemorativa [*Er-innerung*] dell'immanenza degli oggetti della rappresentazione nella presenza all'interno della regione del cuore.

Fin che l'uomo si costituisce esclusivamente nell'autoimposizione deliberata, non solo resta egli stesso senza protezione, ma egual sorte tocca anche alle cose che divengono oggetti. Ciò presuppone certamente una trasfigurazione delle cose nell'interiore e nell'invisibile. Ma questa trasfigurazione non fa che surrogare la caducità delle cose con le escogitazioni fittizie degli oggetti calcolati. Si tratta di oggetti prodotti per l'uso. Quanto più rapidamente sono usati e tanto più occorre poter sostituirli il più rapidamente e agevolmente possibile. Il carattere di permanenza proprio della presenza delle cose oggettive non consiste nel riposare in se stesse in un mondo proprio di esse. La dimensione di

stabilità delle cose prodotte e manipolate, in quanto meri oggetti d'uso, è la sostituibilità, il surrogato.

Allo stesso modo che è proprio del nostro esser-senza-protezione il venir meno delle cose familiari nel predominio della oggettività, così è richiesto dalla sicurezza della nostra essenza una salvaguardia delle cose dalla semplice oggettività. Questa salvezza consiste nella possibilità che le cose riposino in se stesse (cioè illimitatamente l'una nell'altra) all'interno del più ampio Cerchio dell'intero *Bezug*. Può darsi infatti che il rivolgimento del nostro esser-senza-protezione nell'esserci mondiale, all'interno dello spazio interiore mondiale, debba prendere inizio da ciò: che noi insensibilmente facciamo sì che avvenga il rivolgimento della caducità e della provvisorietà delle cose oggettive dall'interiore e dall'invisibile della coscienza produttrice nell'interiorità autentica della regione del cuore. Infatti la lettera del 13 novembre 1925 (*Briefe aus Muzot*, p. 335) dice:

« ... il nostro compito è quello di compenetrarci così profondamente, dolorosamente e appassionatamente con questa Terra provvisoria e precaria, che la sua essenza rinasca invisibilmente in noi. *Noi siamo le api dell'invisibile. Nous butinons éperdument le miel du visible, pour l'accumuler dans la grande ruche d'or de l'Invisible* » (Noi raccogliamo incessantemente il miele del visibile per accumularlo nel grande alveare d'oro dell'Invisibile)

L'intimizzazione rimemorativa capovolge la nostra essenza di volenti che vogliono nell'autoimposizione — e i relativi oggetti — nell'interiorissimo invisibile della regione del cuore. Qui tutto è in-versione interiore: non solo tutto è volto verso questo autentico « dentro » della coscienza, ma all'interno di questo « dentro » ogni cosa si rivolge illimitatamente verso l'altra. L'interiorità dello spazio interiore ci spalanca la regione dell'Aperto. Solo ciò che noi riteniamo così interiormente (*par cœur*) può esser conosciuto esteriormente in modo genuino. In questa interiorità noi siamo liberi, affrancati da ogni relazione agli oggetti che solo apparentemente ci proteggono e che ci circondano da ogni parte. Nell'interiorità dello spazio interiore del mondo

ha luogo l'esser-sicuro al di fuori della protezione.

Ma nasce ora il problema: in qual modo questa interiorizzazione rimemorativa di ciò che è già oggetto immanente della coscienza, può aver luogo nell'interiorità estrema del cuore? Essa concerne l'interiore e l'invisibile. Infatti tanto ciò che è rimemorato quanto ciò verso cui la rimemorazione ha luogo, è di tal genere. L'interiorizzazione rimemorativa è il capovolgersi della separazione in accesso al piú ampio Cerchio dell'Aperto. A chi fra i mortali è concessa questa rimemorazione capovolgente?

La poesia che esaminiamo dice che l'esser-sicuro della nostra essenza ci è offerto quando taluni uomini « siano talvolta anche piú arrischianti... della vita stessa, arrischianti per un soffio... ».

Ma in cosa consiste ciò che questi arrischianti arrischiano? La poesia, apparentemente, non ci dà alcuna risposta. Cerchiamo allora di affrontare la poesia pensando e facendo intervenire in nostro aiuto anche altre poesie.

Chiediamo: chi potrà mai essere quell'arrischiato che è piú arrischiante della vita stessa, cioè del rischio stesso, cioè piú arrischiante dell'essere dell'ente? In ogni caso e per ogni riguardo l'arrischiato deve essere di tal natura da concernere ogni ente in quanto ente. Ma di tal natura è solo l'essere, in quanto non è una specie fra altre specie, ma la modalità dell'ente in quanto tale.

In qual modo sarà possibile che l'essere sia oltrepassato, se esso è il genere unico e singolare dell'ente? Solo in virtù dell'essere stesso, solo in virtù di ciò che è proprio di esso e a patto che rientri propriamente in ciò che è proprio di esso. L'essere sarebbe allora l'unigenere che si oltrepassa semplicemente (il puro e semplice *transcendens*). Ma questo oltrepassare non è un andar al di là verso qualcos'altro, ma in-qua verso se stesso e verso l'essenza della propria verità. L'essere misura esso stesso questo processo e ne costituisce come tale la dimensione.

Se si tien presente tutto questo, ci si rende conto che nell'essere ha luogo un « piú » che è proprio dell'essere stesso e che, quindi, anche là dove l'essere è concepito come

rischio si dà la possibilità di qualcosa di piú arrischiante dell'essere stesso quale noi ce lo rappresentiamo abitualmente a partire dall'ente. L'essere, in quanto è se stesso, misura la propria regione che è ritagliata (*τέμνειν*, *tempus*) mediante il suo attuarsi [*wesen*] nella parola. Il linguaggio è il recinto (*templum*), cioè la casa dell'essere. L'essenza del linguaggio non si esaurisce nel significare, né è qualcosa di connesso esclusivamente a segni e cifre. Essendo il linguaggio la casa dell'essere, possiamo accedere all'ente solo passando costantemente per questa casa. Se andiamo alla fontana, se attraversiamo un bosco, attraversiamo già sempre la parola « fontana », la parola « bosco », anche se non pronunciamo queste parole e non ci riferiamo a nulla di linguistico. Pensando a partire dal tempio dell'essere, è possibile presumere che cosa arrischiano coloro che talvolta sono piú arrischianti dell'essere dell'ente. Essi arrischiano la regione dell'essere, arrischiano il linguaggio. Qualsiasi ente, gli oggetti della coscienza e le cose del cuore, gli uomini autoimponentisi e i piú arrischianti, tutti gli esseri, ognuno secondo il proprio modo, sono nella regione del linguaggio. Se mai in qualche luogo, è unicamente in questa regione che potrà avvenire quel rivolgimento dal dominio degli oggetti e della loro rappresentazione nel piú interiore del cuore.

La poesia di Rilke determina metafisicamente l'essere dell'ente come presenza mondiale, presenza che rimane riferita alla rappresentazione nella coscienza, sia che essa abbia il carattere della immanenza del rappresentare calcolante, sia che abbia quello del rivolgimento interiore nell'Aperto, accessibile *par cœur*.

L'intera sfera della presenza è presente nel dire. L'oggettivo della produzione consiste nell'enunciazione di proposizioni calcolatorie e nei teoremi della ragione trascorrente da proposizione a proposizione. Il dominio dell'esser-senza-protezione autoimponentesi ad ogni costo è regolato dalla ragione. La ragione ha istituito un sistema speciale di regole per il suo dire, per il *λόγος* come predicazione esplicativa; non solo, ma la logica della ragione è essa stessa l'organiz-

zazione del predominio dell'autoimposizione deliberata in seno all'oggettivo. Per contro, nel rovesciamento del rappresentare oggettivo, al dire dell'interiorizzazione rimemorativa corrisponde la logica del cuore. Nell'uno come nell'altro dominio, metafisicamente determinati, domina la logica, poiché l'intimizzazione rimemorativa deve forgiare un esser-sicuro a partire dall'esser-senza-protezione stesso e al di fuori della protezione. Questo esser-sicuro concerne l'uomo come l'essere che ha il linguaggio. In seno all'essere metafisicamente inteso, l'uomo ha il linguaggio nel senso di un semplice possesso e quindi come uno strumento delle sue rappresentazioni e dei suoi comportamenti. Ecco perché il λόγος, in quanto organo, richiede un'organizzazione mediante la logica.

Ma se, quando si costituisce l'esser-sicuro, l'uomo è toccato dalla legge dell'intera regione interiore del mondo, esso è chiamato in questione nella sua stessa essenza, e quindi nell'esser esso, già in quanto autovolente, dicente. Ma poiché l'introduzione dell'esser-sicuro è opera dei più arrischiati, questi dovranno arrischiare il linguaggio. I più arrischiati arrischiano il dire. Ma se la regione di questo dire, il linguaggio, appartiene in modo specifico a quell'essere al di sopra ed al di fuori del quale nulla del suo genere può sussistere, verso chi deve [soll] esser detto ciò che i dicenti debbono [müssen] dire? Il loro dire investe il rivolgimento rimemorativo della coscienza che volge il nostro esser-senza-protezione nell'invisibile della regione interiore del mondo. Investendo il rivolgimento, il loro dire non solo parla dalle due regioni ma dall'unità di esse, nella misura in cui questa unità si è già attuata come unificazione salvatrice. Pertanto là dove il tutto dell'ente è pensato come l'Aperto del puro *Bezug*, il rivolgimento rimemorativo deve essere un dire che dice ciò che ha da dire a un essere che è già sicuro nel tutto dell'ente, perché ha compiuto il rivolgimento del visibile della rappresentazione nell'invisibile del cuore. Questo essere è ricevuto nel puro *Bezug* dall'una e dall'altra parte della sfera dell'essere. Questo essere, per cui non ci sono quasi più confini e differenze

fra l'uno e l'altro *Bezug* è l'essere che regge e fa apparire l'inaudito Centro del più ampio Cerchio. Questo essere, nelle *Elegie di Duino*, è l'Angelo. « Angelo »: ecco, di nuovo, una parola fondamentale della poesia di Rilke. Come « l'Aperto », « il *Bezug* », la « separazione », « la Natura », anche questo nome è una parola fondamentale, perché ciò che viene detto in esso pensa il tutto dell'ente in base all'essere. Nella lettera del 13 novembre 1925 (*ibidem*, p. 337) Rilke scrive:

« L'Angelo delle *Elegie* è quella creatura in cui appare già compiuto quel rivolgimento del visibile nell'invisibile che noi ci sforziamo di attuare. L'Angelo delle elegie è quell'essere che attesta nell'invisibile un rango più alto di realtà ».

Fino a qual punto, nel compimento della metafisica moderna, il riferimento a qualcosa come l'Angelo concerne l'essere dell'ente, in qual modo l'essenza dell'Angelo rilkeano, a dispetto di ogni differenza di contenuto, sia metafisicamente il medesimo della figura di Zarathustra in Nietzsche, può esser delucidato solo a partire da una considerazione più originaria dell'essenza della soggettività.

La poesia pensa l'essere dell'ente, la Natura, come rischio. Ogni ente è arrischiato in un arrischiare. In quanto arrischiato esso è in bilico. Il rischio è il modo in cui l'essere pesa costantemente l'ente, cioè lo mantiene nel movimento del bilico. Ogni arrischiato resta in pericolo. Le regioni dell'ente possono esser distinte in base al loro rapporto al rischio. È in riferimento al rischio che dev'essere chiarita anche l'essenza dell'Angelo, visto che egli costituisce un rango privilegiato nel dominio complessivo dell'ente.

Pianta e animale sono mantenuti nell'Aperto, liberi da cura, nel « rischio della loro sorda brama ». La loro corporeità non li turba. Gli esseri viventi sono cullati nell'Aperto dal loro stesso istinto. Anch'essi sono certamente esposti al pericolo, ma non nella loro stessa essenza. Piante e animali giacciono sul bilico in modo tale che si ricostituisca sempre l'equilibrio di un esser-sicuro. Il bilico su cui sono posti in bilico piante e animali non tocca il dominio

di ciò che è per essenza — e quindi costantemente — in oscillazione. Anche il bilico in cui l'Angelo è posto in bilico è sottratto all'oscillazione. Non però perché non appartenga ancora, ma perché non appartiene più al regno dell'oscillazione. In virtù della sua essenza incorporea, la possibile agitazione del visibile sensibile si è capovolta nell'invisibile. L'Angelo è [*west*] nella quiete soddisfatta dell'unità equilibrata di ambedue i domini, in seno alla regione interiore del mondo.

L'uomo, al contrario, in quanto autoimposizione deliberata, è arrischiato nell'esser-senza-protezione. La bilancia del pericolo, in mano all'uomo così arrischiato, resta costantemente in oscillazione. L'uomo autovolentesi calcola ovunque con le cose e con gli uomini, presi come oggetti. Il calcolato diviene oggetto di scambio, merce. Ogni cosa è incessantemente trasformata con nuovi ordinamenti. La separazione contro il puro rapporto prende l'assetto della oscillazione della bilancia costantemente in bilico. Nell'oggettivazione del mondo, la separazione promuove, contro le sue stesse intenzioni, l'instabilità generale. Arrischiato nella mancanza di protezione, l'uomo si muove nel tramestio degli affari e degli « scambi ». L'uomo autoimponentesi vive di ciò che il suo volere pone in giuoco. Vive costantemente nel rischio della sua essenza, fra il tintinnio del denaro e il valere dei valori. L'uomo, che vive in questo continuo scambiare e contrattare, è « il mercante ». Egli pesa e valuta di continuo, ma ignora il peso e il rango autentico delle cose, allo stesso modo che ignora ciò che sul suo stesso essere pesi veramente e quindi prevalga. In una delle *Späte Gedichte*, Rilke dice (p. 21 ss.):

Ah! Chi conosce ciò che in lui più pesa.
Clemenza? Terrore? Sguardi, voci, libri?

Ma l'uomo può, fuori della protezione, raggiungere l'esser-sicuro, volgendo nell'Aperto l'esser-senza-protezione come tale, e trasferendolo nella regione dello spazio invisibile del cuore. Quando ciò avviene, l'oscillazione dell'esser-senza-

protezione trapassa là dove, nella composta unità della regione interiore del mondo, appare quell'essere che fa risplendere il modo in cui quell'unità unisce e rende così presente l'essere. La bilancia del pericolo passa dal dominio del volere calcolante a quello dell'Angelo. Ci sono giunti quattro versi dell'ultimo periodo poetico di Rilke che costituiscono senza alcun dubbio l'inizio di una composizione di notevole respiro. Si tratta di versi che non hanno bisogno di alcun commento. Essi dicono (*Gesammelte Werke*, III, p. 438):

Quando la bilancia passa
dalla mano del mercante
a quella dell'Angelo,
che, nell'alto dei cieli,
la calma e la acquieta con l'equilibrio dello spazio...

Lo spazio equilibrante è la regione interiore del mondo nel suo ordinare il tutto dell'Aperto. Esso garantisce all'uno ed all'altro *Bezug* l'apparizione della loro unente unità. Questa, come sfera intatta dell'essere, circonda tutte le pure forze dell'ente, circolando in tutti gli esseri e sopprimendo infinitamente ogni limite. Tutto ciò avviene quando la bilancia passa di mano. Quando passa di mano? Chi fa sí che la bilancia passi dal mercante all'Angelo? Un passaggio di questo genere non può aver luogo che nell'orizzonte della bilancia. Ma l'elemento della bilancia è il rischio, l'essere dell'ente. Abbiamo già visto che la sua regione è costituita dal linguaggio.

La vita ordinaria dell'uomo d'oggi è l'autoimposizione abituale nel mercato senza-protezione dei cambiavalute. Il passaggio della bilancia all'Angelo costituisce invece il disabituale. E lo costituisce non solo nel senso che rappresenta l'eccezione dentro la regola, ma anche nel senso che assume l'uomo quanto alla sua essenza al di fuori della regola che regge la protezione e la mancanza di protezione. A causa di ciò il trapasso avviene « talvolta ». Il che non significa affatto: a volte sí a volte no e casualmente. « Talvolta » significa: raramente e a tempo giusto, in un caso

unico e in un modo unico. Il passaggio della bilancia dal mercante all'Angelo, cioè il rovesciamento del distacco nella regione interiore del mondo ha luogo solo se esistono coloro che « talvolta sono piú arrischiati... piú arrischiati per un soffio... ».

Poiché questi arrischiati arrischiano l'essere stesso e quindi si arrischiano nella regione dell'essere (cioè nel linguaggio) essi sono i dicenti. Ma l'uomo non è forse originariamente l'ente che, per la sua stessa essenza, possiede il linguaggio e lo arrischia di continuo? Certamente. Ma in tal caso anche colui che vuole nel modo abituale del volere arrischia il dire nel calcolo della produzione. Senz'altro. I piú arrischiati non possono, dunque, essere semplicemente i dicenti. Il dire dei piú arrischiati deve arrischiare espressamente il dire. I piú arrischiati sono veramente quelli che sono solo se sono anche i piú dicenti.

Quando ci rapportiamo all'ente, rappresentandolo e producendolo, ci rapportiamo ad esso anche dicendolo; ma tale dire non costituisce ciò a cui tendiamo. Il dire funge qui semplicemente da via e da mezzo. Ma di contro a questo dire ne esiste però un altro che accede esplicitamente al detto, senza con ciò « riflettere » sul linguaggio, nel qual caso ne farebbe un oggetto. L'entrata in ciò che vien detto caratterizza un dire che persegue ciò che è da dirsi esclusivamente per dirlo. Ciò che è da dirsi potrebbe essere ciò che, in virtù della propria essenza, rientra nella regione del linguaggio. Metafisicamente pensato, esso è l'ente nel suo insieme, nel suo tutto. La sua totalità è l'integrità del puro *Bezug*, la salvezza dell'Aperto in quanto si fa spazio dell'uomo. Ma ciò accade nello spazio interiore del mondo. Questo tocca l'uomo allorché si volge alla regione del cuore, nel corso del rivolgimento proprio dell'interiorizzazione rimemorativa. I piú arrischiati volgono la non-salvezza, la sventura dell'esser-senza-protezione, nella salvezza dell'esserci mondiale. Questo esserci è ciò che dev'essere detto. Nel dire esso si volge all'uomo. I piú arrischiati sono coloro che dicono di piú nel modo del canto. Il loro cantare si sottrae a ogni imposizione deliberata di sé. Il loro volere

non ha il senso dell'esigere. Il loro canto non sollecita qualcosa da produrre. Nel loro canto si dispiega lo stesso spazio interiore del mondo. Il canto di questi cantori non sollecita nulla, non è una professione.

Il dire piú dicente, proprio dei piú arrischiati, è il canto [*Gesang*]. Ma

il canto è l'esserci (*Dasein*)

dice il terzo dei *Sonetti ad Orfeo*. Il termine « esserci » è usato qui nel senso tradizionale di « esser-presente » ed equivale ad « essere ». Cantare, dire espressamente l'esserci del mondo, dire sulla scorta della salvezza dell'intero puro *Bezug*, e dire null'altro che questo, significa: rientrare nella regione dell'ente stesso. Questa regione, essendo l'essenza del linguaggio, è l'essere stesso. Cantare il canto significa: esser-presente nell'essente-presente stesso; significa: esserci.

Il dire piú dicente è però raro, perché ne sono capaci solo i piú arrischiati. È cosa ben difficile. Il difficile sta infatti nel portare a compimento l'esserci. Il difficile non sta soltanto nella difficoltà della creazione dell'opera della parola, ma nel passaggio dal linguaggio proprio della visione delle cose dominata dalle esigenze, dall'opera dell'occhio all'« opera del cuore ». Difficile è il canto perché al canto non è piú concesso di essere ambizione: deve essere esserci. Per il Dio Orfeo, infinitamente soggiornante nell'Aperto, il canto è cosa facile, non però per gli uomini. Ecco perché l'ultima strofa del sonetto citato chiede:

Ma quando siamo noi?

L'accento cade sul « siamo » e non sul « noi ». Che noi apparteniamo all'ente e che per questo riguardo siamo-presenti [*anwesen*], non solleva difficoltà. È invece incerto e problematico quando noi siamo tali che il nostro essere sia canto, e lo sia in modo tale che il suo cantare non si perda qua o là, ma sia veramente un cantare la cui risonanza non sia l'eco di qualcosa di finalmente raggiunto, ma

che si sia già infranta nel suono stesso, affinché sia presente [*anwesen*] soltanto il cantato. Più dicenti sono dunque gli uomini che sono più arrischiati dell'ente stesso. Questi più arrischiati sono, a detta della poesia, « più arrischiati per un soffio... ». Il sonetto già citato conclude:

Cantare è in verità un altro soffio.
Un soffio per nulla. Un sospiro in Dio. Un vento.

Nella sua opera *Idee per una filosofia della storia dell'umanità* Herder scrive: « Un soffio della nostra bocca diventa il quadro del mondo, l'impressione dei nostri pensieri e dei nostri sentimenti nell'anima degli altri. Dal moto di un soffio dipende tutto ciò che sulla terra gli uomini hanno pensato, voluto e fatto, e ciò che faranno di umano; tutti noi ci aggireremo ancora nelle foreste se questo soffio divino non ci avesse avvolti nel suo calore, e non pendesse dalle nostre labbra come un suono magico ». (WW., Suphan, XIII, p. 140 s.).

Il soffio per cui gli arrischiati sono più arrischiati, non vuol dire soltanto e in primo luogo la tenue, perché fuggevole, misura d'una differenza, ma significa immediatamente la parola e l'essenza del linguaggio. I più arrischiati per un soffio si arrischiano nel linguaggio. Essi sono quei dicenti che sono più dicenti. Infatti il soffio per cui essi sono più arrischiati non è semplicemente il dire in generale; questo soffio è un altro soffio, un dire che è altro dal dire abituale degli uomini. Quest'altro soffio non briga più per questo o quell'oggetto, è un soffio per nulla. Il dire del cantore dice l'intero intatto dell'esistenza del mondo, che invisibilmente si distende nella spaziosità dello spazio interiore del cuore. Il canto non è la ricerca di ciò che deve esser detto. Il canto è l'appartenenza al tutto del puro *Bezug*. Cantare è essere attratto nel vento dell'inaudito Centro della piena Natura. Il canto stesso è « un vento ».

Anche se in modo poetico, la poesia dice inequivocabilmente chi siano coloro che sono più arrischiati della vita stessa. Sono coloro che « sono più arrischiati per un sof-

fio... ». Non per niente nel testo della poesia seguono tre puntini alle parole « più arrischiati per un soffio ». Essi dicono il taciuto.

I più arrischiati sono i poeti, ma i poeti il cui canto volge nell'Aperto il nostro esser-senza-protezione. Essi cantano perché rovesciano la separazione contro l'Aperto e, rimemorando, interiorizzano la non-salvezza nel tutto salvifico; nella miseria rimemorano la salvezza. Il rivolgimento rimemorante ha già oltrepassato la separazione contro l'Aperto. Esso è « davanti a ogni separazione », e sovrasta ogni oggettività nello spazio interiore del mondo in cui domina il cuore. La rimemorazione interiorizzante che determina il rivolgimento, è quel rischio che arrischia a partire dall'essenza stessa dell'uomo in quanto ha la parola e il dire.

Ma l'uomo moderno è detto « il volente ». I più arrischiati sono i più volenti perché essi vogliono in modo diverso dal volere dell'autoimposizione deliberata dell'oggettivazione del mondo. Il loro volere non è di questo genere. Se il volere fosse soltanto autoimposizione, essi vorrebbero nulla. Infatti non vogliono nulla di simile, perché sono i più volenterosi. I più volenterosi nei confronti della volontà, che, essendo il rischio stesso, trae a sé tutte le forze pure come al puro e intero *Bezug* dell'Aperto. Il volere dei più arrischiati è la docile volenterosità di coloro che dicono di più. Essi sono risolutamente aperti [*ent-schlossen*] e non più chiusi nella separazione contro la volontà che è il volere dell'essere dell'ente. L'essenza volenterosa di coloro che arrischiano di più dicendo di più, canta (*Nona Elegia*):

O Terra, non è forse questo ciò che tu vuoi:
invisibile rinascere in noi? Non è forse questo il tuo sogno:
essere un giorno invisibile? Terra! Invisibile!
Che mai se non la metamorfosi è il tuo irrevocabile compito?
Terra che amo, io voglio.

Nell'invisibile dello spazio interiore del mondo, la cui unità mondiale appare come l'Angelo, la salvezza dell'ente mondiale si rende visibile. Il sacro può apparire soltanto nel

piú ampio Cerchio della salvezza. Poeti del genere dei piú arrischiati sono quelli che, rendendosi conto della mancanza di salvezza, della perdizione, si incamminano verso la traccia del Sacro. Il loro canto, al di sopra della Terra, salva. Il loro canto celebra l'integrità della sfera dell'essere.

La non-salvezza in quanto non-salvezza ci dà la traccia della salvezza. La salvezza evoca il Sacro. Il Sacro congiunge il Divino. Il Divino avvicina Dio.

I piú arrischiati sono coloro che nella mancanza di salvezza si rendono conto del nostro esser-senza-protezione. Essi apportano ai mortali la traccia degli Dei fuggiti nelle tenebre della notte del mondo. I piú arrischiati, in quanto cantori della salvezza, sono « poeti nel tempo della povertà ».

La caratteristica di questi poeti sta nel fatto che per essi l'essenza della poesia si fa bisognosa e degna di esser messa in questione. E ciò perché essi sono poeticamente sulla traccia di ciò che debbono cantare. Rilke, sulla traccia della salvezza, giunge a chiedersi quando abbia luogo un canto che canti in modo essenziale. Tale questione non è stata posta all'inizio del suo cammino poetico, ma al momento in cui Rilke è pervenuto all'ispirazione poetica di quella poesia che corrisponde all'epoca del mondo che sta per giungere. Questa epoca non è né decadenza né tramonto. In quanto destino [*Geschick*] essa riposa nell'essere e pretende l'uomo per sé.

Hölderlin è il precursore dei poeti nel tempo della povertà. Perciò nessuno dei poeti di questa epoca può sorpassarlo. Ma il precursore non dilegua nell'avvenire, bensì proviene da esso, nel senso che soltanto nell'avvento della sua parola si attua l'avvenire. Quanto piú questa venuta ha luogo puramente, e tanto piú essenziale si fa il suo permanere. Quanto piú segretamente l'avvenire si risparmia in questa pre-dizione, e tanto piú pura è la venuta. Sarebbe quindi erroneo ritenere che il tempo di Hölderlin sarà giunto il giorno in cui « tutto il mondo » conoscerà la sua poesia. Non potrà mai giungere in una deformazione del genere. È infatti la povertà stessa del tempo quella che pone a sua

disposizione le forze con cui esso, inconsapevolmente, impedisce che la poesia di Hölderlin divenga attuale.

Il precursore quanto poco è oltrepassabile altrettanto poco è passeggero. La sua poesia resta infatti come *essente-stata*. L'essenziale della venuta è pre-raccolto nel destino [*Geschick*]. Ciò che sussiste in questo modo non è mai alla mercé del passare e oltrepassa anticipatamente ogni caducità possibile. Ciò che è passeggero, già prima del suo passare è privo di destino. L'*essente-stato* è invece ciò che è come destino. Nell'al pretesa " eternità " si nasconde invece la conservazione di ciò che è passeggero, conservazione che ha luogo nel vuoto di un istante privo di durata.

Se Rilke è « poeta nel tempo della povertà », la sua poesia risponderà alle domande: « a che egli è poeta »? Verso-che il suo canto è in cammino? Qual è il compito del poeta nel destino della notte del mondo? Questo destino deciderà di ciò che in questa poesia è storico, nel senso di conforme al destino.